



## **Fire bidrag til fortolkningens historie**

**Dansk eksegesi i det 20. århundrede - Søren Kierkegaard og den samtidige bibelvidenskab - Johannes Horstmanns genoptagelse af Søren Kierkegaards paradokskristologi - Harald Søbyes Jesus-billede**

Müller, Mogens

*Publication date:*  
2010

*Document version*  
Også kaldet Forlagets PDF

*Citation for published version (APA):*

Müller, M. (2010). *Fire bidrag til fortolkningens historie: Dansk eksegesi i det 20. århundrede - Søren Kierkegaard og den samtidige bibelvidenskab - Johannes Horstmanns genoptagelse af Søren Kierkegaards paradokskristologi - Harald Søbyes Jesus-billede*. (1.udg. udg.) Publikationer fra Det Teologiske Fakultet Bind 15 <http://www.teol.ku.dk/Forskning/publikationer/>

DET TEOLOGISKE FAKULTET  
KØBENHAVNS UNIVERSITET



MOGENS MÜLLER

# Fire bidrag til fortolkningens historie

ISBN 978-87-91838-23-1

MOGENS MÜLLER

# Fire bidrag til fortolkningens historie

# FIRE BIDRAG TIL FORTOLKNINGENS HISTORIE

DANSK EKSEGESE I DET 20. ÅRHUNDREDE –  
SØREN KIERKEGAARD OG DEN SAMTIDIGE  
BIBELVIDENSKAB –  
JOHANNES HORSTMANN'S GENOPTAGELSE AF SØREN  
KIERKEGAARDS PARADOKSKRISTOLOGI –  
HARALD SØBYES JESUS-BILLEDE

af

Mogens Müller

Afdeling for Bibelsk Eksegese  
Det Teologiske Fakultet  
Københavns Universitet

Fire bidrag til fortolkningens historie  
Dansk eksegese i det 20. århundrede  
Søren Kierkegaard og den samtidige bibelvidenskab  
Harald Søbyes Jesus-billede

Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 15



Licensed under Creative Commons  
Mogens Müller

ISBN 978-87-91838-23-1 (bog)

ISBN 978-87-91838-75-0 (pdf)

Trykning og indbinding.

Det Samfundsvidenskabelige Fakultets ReproCenter  
Københavns Universitet 2010

Udgivet af

Afdeling for Bibelsk Eksegese

Det Teologiske Fakultet

Københavns Universitet

Købmagergade 44-46

DK 1150 København K

[abe@teol.ku.dk](mailto:abe@teol.ku.dk)

[www.teol.ku.dk/abe](http://www.teol.ku.dk/abe)

# FIRE BIDRAG TIL FORTOLKNINGENS HISTORIE

DANSK EKSEGESE I DET 20. ÅRHUNDREDE –  
SØREN KIERKEGAARD OG DEN SAMTIDIGE  
BIBELVIDENSKAB –  
JOHANNES HORSTMANN'S GENOPTAGELSE AF SØREN  
KIERKEGAARDS PARADOKSKRISTOLOGI –  
HARALD SØBYES JESUS-BILLEDE

## INDHOLD

Dansk eksegeese i det 20. århundrede	1
Søren Kierkegaard og den samtidige bibelvidenskab	33
Johannes Horstmanns genoptagelse af Søren Kierkegaards paradokskristologi	77
Harald Søbyes Jesus-billede	85





## DANSK EKSEGESE I DET 20. ÅRHUNDREDE<sup>1</sup>

Bibelsk eksegesees opgave i det 20. århundrede har naturligvis grundlæggende været i overensstemmelse med dette århundredes videnskabelige standarder at fortolke Det Gamle og Det Nye Testamente med henblik på undervisning og gudstjeneste. De videnskabelige standarder eller paradigmer har imidlertid i samme århundrede undergået ret store forandringer. I betragtning af spørgsmålets omfattende karakter begrænser jeg mig til alene at lade overblikket omfatte den hjemlige, dvs. danske bibelske eksegese.<sup>2</sup> Derfor bliver fremstillingen, i hvert fald frem til omkring 1970, ikke så lidt personfikseret.

### *1. Århundredets første halvdel: Den historiske kritiks gennembrud*

Det, som bibelsk eksegese tog i arv fra 1800-tallet, var en voksende forståelse for nødvendigheden af at sondre mellem bibelhistorien og den "virkelige" historie. For denne skelnen, der var sat i verden af oplysningstiden, gjorde sig først sent gældende i dansk universitetsteologi. I den grad var den i slutningen af 1800-tallet præget af konservatisme, at P.G. Lindhardt kunne betegne fakultetet som et menighedsfakultet. Således havde Ny Testamente-professoren Peder Madsen (1843-1911; Sjællands biskop 1909-1911) og professor i kirkehistorie, Fredrik Nielsen (1846-1907; siden 1900 biskop, først i Ålborg, siden i Århus) valgt at forsones sig med kirken på det videnskabeliges

---

<sup>1</sup> Denne oversigt går i en kortere skikkelse tilbage til et foredrag på Collegium Biblicums årsmøde 25. januar 2010 med titlen "Hvad har eksegeseens opgave været i det 20. århundrede? Kultur- og kirkehistorisk overblik". Der er ikke tilstræbt kompletthed, og skildringen gælder først og fremmest universitetseksegeseen.

<sup>2</sup> Til forskningshistorien, se P.G. Lindhardt, *Den danske Kirkes historie* VII (København: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag 1958) og VIII (1966); N.H. Sørensen, *Dansk teologi siden 1900* (København: Gad 1965); Leif Grane (red.), *Det teologiske Fakultet. Københavns Universitet 1479-1979*. Bind V (København: Gad 1980); Niels Hyldahl, 'Træk af den nytestamentlige eksegesees historie i det 20. århundrede', *Kirkehistoriske Samlinger* 1979 (København 1981) s. 127-150; Erling Hammershaimb, 'Træk af det teologiske fakultets historie 1941-1976', i Viggo Mortensen og Jørgen Stenbæk (red.), *Teologi i Århus 1942-1992* (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1992 [opr. fra 1982]) s. 96-111; Bent Noack, 'Efterskrift: Århusværkstedets første år', i Bent Noack, *Fra det exegetiske værksted. Artikler og notater*. Udgivet af Sigfred Pedersen (København: Gad 1992) s. 279-290; Mogens Müller, *Jesu-liv-litteratur i Danmark. Jesusbilleder eller tidsbilleder?* (København: ANIS 2008).

bekostning.<sup>3</sup> Denne manglende "armslængde" fik på sin side folk fra andre fakulteter til at sætte spørgsmålstejn ved teologiens plads på universitetet. Således kunne matematik-professor, Adolph Steen (1816-1886), i sin tale som rektor ved årsfesten i 1875 provokere Det teologiske Fakultet – man truede ligefrem med i gentagelsestilfælde at ville udvandre fra festsalen – ved at hævde, at videnskabens metode er én, og at man ikke religiøst kan motivere kravet om "naturstridige" resultater: teologien har kun hjemme på universitetet om den virkelige er fri forskning og ikke beror på "noget udefra givet ... lige meget om (det) er et såkaldt religiøst liv eller en vis kreds af faste dogmer."<sup>4</sup>

Ser man på bestræbelserne i de eksegetiske discipliner i de første årtier af 1900-tallet, kan man iagttage, at det, som man forstår som historisk verificerbart, tillægges en særlig værdi, også i teologisk henseende. Åbenbaringen identificeres til en vis grad med sin historie, og vidnernes pålidelighed omkring det historiske kædes derfor sammen med deres troværdighed overhovedet.

#### *a. Gammel Testamente*

Det blev Frants Buhl (1850-1932), der som professor i Gammel Testamente 1882-1891 på universitetsniveau indledte en kritisk bibelforskning i Danmark (i 1891 efterkom han et kald til Leipzig, hvorfra han dog vendte tilbage i 1898, men da for at indtage professoratet i semitisk filologi). Og som i så mange andre tilfælde var det indflydelsen fra den sydlige nabo, Tyskland, der gjorde sig gældende – her ikke mindst med Julius Wellhausen (1844-1918) som det store navn. Buhl nærede ikke noget ønske om at være ukirkelig<sup>5</sup> og mente, at hans kritiske

<sup>3</sup> Se P.G. Lindhardt, *Den danske Kirkes historie* VII, s. 207.

<sup>4</sup> Se Lindhardt, op. cit., s. 202, hvorfra også citatet stammer. Et varigt resultat af denne konfrontation blev, at repræsentanter for bibelforskningen, ja teologer i almindelighed, siden ikke kunne blive medlemmer af Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab (stiftet 1742). De blev simpelt hen ikke regnet for videnskabsmænd. De professorer i Gammel og Ny Testamente, der alligevel har fundet nåde i de sande videnskabsmænds øjne, var – og er – folk, der kunne skyde sig ind under at være semitiske filologer eller have et forskningsmæssigt tyngdepunkt uden for NT som fx i Nag Hammadi-skrifterne eller klassisk filologi. Et forsøg i nyere tid på trods alt at få en "ren" nytestamentler gjort til medlem, mislykkedes. Det er et interessant eksempel på standhaftig bornerthed.

<sup>5</sup> Jf. Buhls meget åbenhjertige brev til Peder Madsen af 8.12.1876, offentliggjort af Lindhardt, 'To breve fra Frants Buhl til Peder Madsen'. *DTT* 33 (1970) s. 55-61.

forskning var forenelig med kirkens forkyndelse.<sup>6</sup> Det samme gjaldt hans efterfølger fra 1891-1929, Johannes C. Jacobsen (1862-1948), der uden selv at skrive de store bøger loyalt videreførte Buhls linje. Således var det ham, der sammen med Peder Madsen på et Bethesda-møde i 1896 forsvarede det historiske bibelsyn over for Indre Missions stifter og leder, Vilhelm Becks voldsomme angreb på fakultetet for dets skyld i, at "det er kommet ud i den store masse at bibelen er en upålidelig bog som man ikke behøver at tro. Derfor: på knæ, professorer! For den hellige skrift."<sup>7</sup> At det fik både Madsen og Jacobsen til som forsvar at bedyre, at de også forberedte deres forelæsninger ved bøn, viser, hvor forskelligt klimaet var dengang i forhold til i dag.

To spørgsmål kom især til at dominere dagsordenen. Det ene var, i hvilken udstrækning de bibelske overleveringer kunne regnes for historisk troværdige, og her kom det til en krig med en stadigt vigende front, hvor bastion efter bastion måtte opgives. Og så længe det drejede sig om en rekonstruktion af den historie, der afspejler sig i Bibelen, så længe fortsatte denne krig, der i hvert fald beherskede billedet også ind i anden halvdel af 1900-tallet. Det betød bl.a., at disciplinen "Israels historie" blev en bærende del af undervisningen i Gammel Testamente. Således udgav Buhl i 1893 sin *Det israelitiske Folks Historie*, der oplevede en 7. udgave i 1936 besørget af Johannes C. Jacobsen. "Israels historie" blev her en parafrase af den bibelske historie, i den udstrækning som den enkelte fortolker mente, at den historiske "is" bærer.

I den forbindelse får – ved siden af disciplinen "Israels historie" – isagogikken central betydning. Et skrifts teologiske værdifuldhed måles i hvert fald også på, at det virkelig kan føres tilbage til den skikkelse, som traditionen har tillagt det, eller – for de historiske bøgers vedkommende – at de er troværdige vidnesbyrd om den historie, som de beretter.

Et mindst lige så prekært spørgsmål blev det endelig, hvilken betydning Det Gamle Testamente har i kristen teologi. For hvor man opgiver synet på Det Gamle Testamente som først og fremmest en

---

<sup>6</sup> Se fx hans formidlende *Til Vejledning i de gammeltestamentlige Undersøgelser* (København 1895). Et karakteristisk eksempel på, hvordan en kritisk holdning kunne vinde fodfæste også hos ellers konservative teologer, foreligger i Gyllingpræsten Otto Møller (1831-1915), *Nogle Støttestrukturer under Bedømmelsen af det gamle Testamente* (Kjøbenhavn: Karl Schönbergs Forlag 1893); jf. Mogens Müller, 'Gør Oplysningstiden en forskel i kirkens bibelbrug?', i Tine Reeh og Anna Vind (red.), *Reformationer. Universitet – Kirkehistorie – Luther*. FS Steffen Kjeldgaard-Pedersen (København: C.A. Reitzels Forlag 2006) s. 71-92: s. 89-91.

<sup>7</sup> Citeret efter Lindhardt, op. cit. s. 339, og med hans retskrivning.

forjættelse, der – i hvert fald for en dels vedkommende – er opfyldt i de begivenheder, der skildres i Det Nye Testamente, dér truer det med alene at stå tilbage som udtryk for det, som man kaldte ”israelitisk-jødisk religion”. Det førte naturligvis til en yderligere emancipation af faget Gammel Testamente, at gammeltestamentlig teologi således blev reduceret til religionshistorie.

I faget Gammel Testamente herskede Buhls ånd som sagt under hans efterfølger Jacobsen, der også varetog arven efter Wellhausen. I sit i øvrigt eneste større skrift,<sup>8</sup> *Om ”den gammeltestamentlige Theologi” som theologisk Disciplin* fra 1912,<sup>9</sup> kommer Jacobsen, foruden med en indsigtfuld gennemgang af den ”teologiske” brug af Det Gamle Testamente i efterreformatorisk tid, afslutningsvis også med nogle korte bemærkninger om, hvordan han ser disciplinens opgave. Det står ifølge Jacobsen således fast:

det gamle Testamente indeholder ikke Kristendom og kan af Kristne, selv i dets ypperste Partier, ikke anerkendes som fuldt udtryk for deres religiøse Forhold. Skal det gamle Testamentes Theologi afgrænses kristeligt theologisk, maa den omfatte hele den forkristelige Jødedom. Den kristelige Theologi er christocentrisk. Om den Opgave saa vidt muligt at stille Kristendommens Skrifter i den rigtige historiske Belysning samler sig alle de historiske theologiske Fag. Den gammeltestamentlige Theologi har da den Opgave at vise den religiøse Baggrund paa hvilken Kristendommen fremtræde (s. 76-77).

Jacobsen fortsætter med at fastslå, at det desuden har vist sig, at den opfattelse, at religionen oprindelig er et læreindhold, har måttet vige

---

<sup>8</sup> Fra Jacobsens emeritustid foreligger tre mindre sager, nemlig *Gammeltestamentlig Kritik i Religionsundervisningen* (København: Gad 1934), hvor han gik ind i slagsmålet mellem borgmester Ernst Kaper i anledning af dennes *Bibelkritik og Religion* (København: Gyldendal 1933) og Aage Bentzen og hans lille *Anti-Kaper* (København: Haase & Søn 1933). De to sidste hidrører fra en strid med professor Rubow på grund af dennes kritik af den nye oversættelse af GT med tilhørende ironisk-nedsættende bemærkninger om gammeltestamentlige lærde, nemlig dels *Professor, Dr.phil. P. Rubow og den gammeltestamentlig Kritik* (Gad 1939), dels Jacobsens gensvar på Rubows reaktion i *En theologisk Dunciade. Professor Johs. Jacobsen som homme de lettres. Et Gensvar* (København: Ejnar Munksgaard 1939) i *Professor, Dr.phil. P. Rubow som Polemiker* (Gad 1943).

<sup>9</sup> Skriftet, der er på 79 sider, skulle have tjent som universitets hilsen til kong Frederik VIII i anledning af hans 69 års fødselsdag den 3. juni 1912, men blev i stedet udsendt til minde om majestæten, der døde kort forinden, nemlig den 14. maj. Skikken med et årligt universitetsfestskrift til den regerende konge eller dronning i anledning af majestæten's fødselsdag holdt sig helt frem til midten af 1970'erne.

for en konstatering af, at den langt snarere manifesterer sig i dets "Kultushandlinger end i dets Dogmatik". Det gælder også Israel, hvor en hellig skrift og en lærestand er noget, der først er kommet til hen imod slutningen af dets historie; før findes en udformet lære ikke. Og Jacobsen slutter:

For den historiske Bearbejder af et religiøst Stof kommer let andre Følelser i Bevægelse end den rent videnskabelige Interesse, og den kristne Theolog betragter ikke det gamle Testaments Indhold blot som et Undersøgelsesobjekt. Er man sig dette bevidst, vil man under sit Arbejde bestræbe sig for ikke at lade sin personlige Sympathi eller eventuelt Antipathi overfor Stof-fet faa Indflydelse paa Behandlingen, men at holde denne saa vidt muligt rent historisk. Kun med denne Stræben vil man i Længden selv kunne have Tilfredsstillelse af sit Arbejde og have Ret til Agtelse derfor hos Andre (s. 79).

Karakteristisk for situationen i Gammel Testamente var Buhls udgivelse i 1910 af en "religionshistorisk" oversættelse af Det Gamle Testamente (trods alt stadig med denne ikke særligt religionsvidenskabelige titel), et værk, der samlede adskillige gammeltestamentlige forskere, og som blev fulgt op af en tilsvarende oversættelse af *De Gammeltestamentlige Apokryfer* i 1920, besørget af Buhl alene.

Den vel internationalt bedst kendte person i dansk gammeltestamentlig forskning i første halvdel af 1900-tallet var imidlertid Johannes Pedersen (1883-1977), der blev docent i GT i 1916, men i 1922 afløste Buhl ved dennes afgang som professor i semitisk filologi. I storværket *Israel I-II og III-IV*<sup>10</sup> leverede han et forsøg på at trænge ind i israellittens sjæleliv og samfundsopfattelse og påvise de "israelitiske psykologiske og etiske begrebers forskellighed fra det indhold, den moderne læser umiddelbart lægger i bibelske ord som fx "hjerte" og "retfærdighed".<sup>11</sup> Johannes Pedersens forståelse vandt stor genklang i den lærde verden, dog fortrinsvis i den engelsksprogede (engelsk oversættelse 1926 og 1940).<sup>12</sup> I en dansk sammenhæng var Johannes Pedersens

<sup>10</sup> I-II: *Sjæleliv og Samfundsliv* (København: Branner og Korch 1920, 2. udgave 1934, optrykt 1958); III-IV: *Hellighed og Guddommelighed* (1934, 2. udgave 1960).

<sup>11</sup> Citatet fra Bent Rosendal, 'Pedersen, Johannes', *Gads Bibelleksikon* 2 (1996) s. 167.

<sup>12</sup> En udførlig beskrivelse af Johannes Pedersens indsats og betydning samt en bibliografi findes i 'Johannes Pedersen 7. november 1883-22. december 1977'. Tale i Videnskabernes Selskabs møde den 9. november 1978. Af E. Hammerhaimb (holdt ved Jes Peter Asmussen). Særtryk af *Oversigt over Det Kgl. Videnskabernes Selskabs Virksomhed 1978-79* (1979) s. 75-106.

store inspirator den uhyre alsidigt begavede religionshistoriker Vilhelm Grønbech (1873-1948), hvem det første bind af *Israel* da også er til-egnet.

I en artikel fra 1931<sup>13</sup> redegjorde Johannes Pedersen for sin opfattelse af Det Gamle Testamente. Efter at have bestemt det "ganske simpelt: det er det jødiske folks nationale litteratur, saaledes som den forelaa 1-2 aarhundreder f. Chr." (s. 137), sker det i form af en gennemgang af de væsentligste opfattelser af denne del af kanon, idet han opdeler dem i to hovedkategorier, nemlig i sådanne, der anskuer Israel og dets historie "ovenfra", hvad enten det er som gudsåbenbaring eller ud fra en ide om dette folk som middel for Guds meddelelse til menneskeheden, og i sådanne, der via kilde- og litterærkritik finder en "hegelsk" idehistorie manifesteret i den historie, der ligger bag Det Gamle Testamente. Sidstnævnte opfattelse får ifølge Johannes Pedersen sit fornemste udtryk hos Wellhausen, som han dog har sine stærke reservationer overfor. For selv om kilderne er sene, kan de meget vel indeholde ældgamle overleveringer. For eksempel rummer Samuelsbøgerne "billeder af det gamle israelitiske folkeliv som er af uforlignelig friskhed. Med en næsten ubegribelig intimitet og sandhed skildrer de os skæbner og karakterer af israelitisk art saa simpelt og storslaaet som det kun sjældent forekommer i verdenslitteraturen" (s. 158). En ensidig litterærkritisk betragtning af kilderne er altså utilstrækkelig. Som det hedder hen imod slutningen af artiklen med ord, der er i god samklang med grundtanken i forfatterens storværk *Israel*:

Gennem de gamle kilder kan vi skimte et samfund hvis tyngdepunkt var slægten med dens velsignelse, dens ære, dens fred og retfærdighed, og som blev baaret af de store høvdinge og de inspirerede gudsmænd. Vi ser dette samfund og dets værdier omdannes gennem kana'anæisk indflydelse til helt nye former og nye idealer. I denne proces griber kongedømmet ind, idet det vil samle hele Kana'ans befolkning under sig og saaledes fremmer blandingen af kana'anæisk og israelitisk væsen. Særlig i byerne opstaar et nyt kana'anæisk-israelitisk liv. Men under omdannelsen hører vi protesterne fra visse kredse der ganske vist selv er med i omdannelsen, men som ikke finder at israelitisk tradition er værget tilstrækkelig, kredse der repræsenteres af en række profeter. Midt under denne kamp gaar folket politisk til grunde, og alle Jerusalems beboere af betydning deporteres. Af dem der levede i det fremmede blev det gamle centrum, templet, siden genoprettet, og man forsøgte mere eller mindre kunstigt at genskabe det som havde været. Dette

<sup>13</sup> 'Opfattelsen af det gamle testamente', *Norsk Teologisk Tidsskrift* 32 (1931), s. 137-162. Tysk oversættelse 'Die Auffassung vom Alten Testament', *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 49 (1931) s. 161-181.

er det grundlag paa hvilket vi maa bygge forstaaelsen af folkets livsytringer som de foreligger i det gamle testamente (s. 161).

Fordi Johannes Pedersen skiftede til semitisk filologi, blev det Aage Bentzen (1894-1953), der som ny docent i Gammel Testamente i 1923 kom til at repræsentere "generationsskiftet" i dette fag. Bentzen efterfulgte siden i 1929 Jacobsen, hvis elev han til en vis grad var, som professor. Den historiske kritik var nu en selvfølge, og i en nordisk sammenhæng stod Bentzen nærmest bevidst i skyggen af Sigmund Mowinckel (med hvem han i parentes bemærket også siden midten af 1930'erne havde et forhold til Oxford-Gruppe-Bevægelsen tilfælles). Selv om Bentzen også havde mange internationale forbindelser og hans store *Indledning til Det Gamle Testamente* (1941; 1948 oversat til engelsk, hvor den oplevede i hvert fald fem oplag),<sup>14</sup> var han ikke en speciel original forsker, men en, "hvis styrke – som N.H. Sørensen skriver – især var det refererende, selv om han også fremførte værdifulde selvstændige synspunkter."<sup>15</sup> Også han skrev en *Israels Historie* (1930),<sup>16</sup> som han beskedent kalder en skitse i forhold til Buhls. Hvilke gammeltestamentlige skrifter, der stod i centrum af undervisningen i faget, fremgår af, at Bentzen udgav lærebogskommentarer til de samme skrifter, som også Buhl havde gjort, nemlig Salmernes Bog og Esajas' Bog.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Både den danske og den engelske udgave udkom på Gads Forlag.

<sup>15</sup> *Dansk teologi siden 1900*, s. 133. En bibliografi over Bentzens forfatterskab foreligger i *Congress Volume Copenhagen 1953. Supplements to Vetus Testamentum I* (Leiden: Brill 1953) s. IX-XV, i forbindelse med et kort mindeord forfattet af Erling Hammershaimb.

<sup>16</sup> Udkommet i Haases Haandbøger.

<sup>17</sup> Frants Buhl, *Jesaja* (1894, 2. udgave 1912); *Psalmerne* (1900, 2. udgave 1918); Aage Bentzen, *Fortolkning til de gammeltestamentlige Salmer* (København: Gad 1939); *Jesaja I-II* (1943-1944); desuden foreligger *Prædikerens Bog* (1942). Bentzen havde i 1932 udgivet sine forelæsninger *Indledning til de gammeltestamentlige Salmer*. Det blev i øvrigt de sidste større videnskabelige gammeltestamentlige kommentarer på dansk. Fra resten af århundredet foreligger alene mindre kommentarer som Ove Chr. Krarup (1872-1966), *Klagesangene* (København: Gad 1929; *Højsangen* (1956); E. Hammershaimb, *Amos* (København: Nyt Nordisk Forlag – Arnold Busck 1946, 3. udgave 1967); *Femten gammeltestamentlige salmer* (København: Gad 1984), desuden *Genesis. En sproglig analyse* (København: Gad 1957, 2. udgave 1963); Eduard Nielsen, *31 udvalgte salmer fra Det gamle Testamente* (Frederiksberg: ANIS 1990); *Abrahams historie. En historisk-kritisk kommentar til Genesis 11,26-25,11* (København: Museum Tusculanum 1992).

I et bidrag med titlen "Det Gamle Testamente og Den nye Pagt" i samleværket *Bibelsyn* fra 1951<sup>18</sup> kunne Bentzen komme med den analyse, at Buhls position, som den blev videreført af Jacobsen, havde ført til, at GT blev læst mindre og mindre, da præster ikke orkede at fastholde det, de havde lært, over for vækkelsesbevægelsernes traditionelle ortodoksi.

Det har, lige til vore dage, ikke været noget let job at være præst med Jacobsens lærdomme i sit sind, med baggrund i professorens stærke personlighed, som tværs igennem hans kejtede form appellerede ubønhørligt til ens kristne sans for sandheden, i et sogn, hvor de bedste og dybest set levende kristne var medlemmerne af Indre Missions samfund, alle opdraget i det gamle syn, at Bibelen var bogstavelig Guds ord, uden fejl og uden virkelige modsigelser (s. 193).

Bentzen hævder i den sammenhæng, at "det har ligget bag alt mit arbejde med mit universitetsfag at finde en acceptabel løsning af det problem", der udgøres af forholdet mellem Det Gamle og Det Nye Testamente. Han har endnu ikke kunnet give en samlet fremstilling, fordi "problemerne aldrig er kommet til ro i mit sind", og "stadig nye synspunkter har vist sig og kæmpet med hverandre" (s. 193).

Ikke blot ærlig filologisk exegese, men ethvert vaagent menneske, der tænker over disse ting, maa i sin religiøse betragtning af dem gaa ud fra, hvad der staar som sandhed for hans tid, og naturligvis for ham selv, naar han underkaster det en ærlig undersøgelse (s. 194).

Løsningen for Bentzen ligger i en skelnen mellem historisk troværdighed og den religiøse tros troværdighed samt i en forståelse af Det Gamle Testamente ud fra Det Nye Testamente.

Det lykkedes i øvrigt Bentzen at få professor i etik og religionsfilosofi, Eduard Geismar (1871-1939; professor i 1921), til at deltage i debatten med en lille bog om *Det gamle Testaments Betydning for den kristne Tro*.<sup>19</sup> Bentzen havde over for Geismar udtrykt, at denne havde sprunget dette spørgsmål over i sin *Luthersk Troslære* (1932). Det vil Geismar gerne råde bod på. For ham er den videnskabelige bibelforskning nu en selvfølgelig forudsætning for teologien, samtidig

<sup>18</sup> *Bibelsyn. En indførelse i aktuelle bibelproblemer* (København: Nyt Nordisk Forlag – Arnold Busck 1951) s. 192-210. Se også samme forfatters tidligere bidrag, "Hvad skal vi med det gamle testamente?", i samme, *Omkring Bibelhistorien* (København: P. Haase & Søn 1933) s. 96-108; og pjecen, *Finder vi Kristus i Det Gamle Testamente?* (København: Gad 1938).

<sup>19</sup> København: G.E.C. Gads Forlag 1934.



med at han fastholder, at den kristne tro forudsætter underet, hvor videnskaben modforudsætter det. Der er imidlertid tale om to vidt forskellige verdener, hvor videnskabens grænser ikke falder sammen med tilværelsens grænser. Geismar afviser skriftbeviset, men læser Det Gamle Testamente typologisk som henvisende til Jesus og kristendommen. "*Det gamle Testamente* har den uhyre vigtige Betydning, at det lærer os *Fromhedens, Moralens og Troens ABC*" (s. 43). Geismar er sig bevidst om den modstand, det videnskabelige syn møder hos det troende lægfolk, der ikke har teologernes viden. "Denne Forskel medfører kirkelige Vanskeligheder, hvor hver Instans maa gøre sin Pligt, for at Overgangstiden kan forløbe, uden at der sker for stor kirkelig Skade. Gør hver Instans sin Pligt, vil Teologiens Viden efterhaanden gennemtrænge den kirkelige Bevidsthed. Og her er det nu vigtigt, at alt foregaar ret langsomt" (s. 7). Den videnskabelige eksegeese er således noget, der må og skal indarbejdes i den kirkelige forkyndelse.

Det blev dog Bentzens efterfølger i docenturet i 1929, Flemming Friis Hvidberg (1897-1959), der især virkede inspirerende på den følgende generation. Hvidberg, der var præget af Johannes Pedersen, blev ekstraordinær professor i faget i 1941, og hans ikke særligt store forfatterskab – hans senere år var ikke mindst optaget af hans politiske karriere som konservativt medlem af Folketinget fra 1943 og som undervisningsminister i Eriksen-Kraft-regeringen 1950-1953 – domineres af "religionshistoriske" titler: Hans disputats gjaldt således Damaskusskriftet.<sup>20</sup> Siden fulgte monografien *Graad og Latter i Det Gamle Testamente. En Studie i kanaanæisk-israelitisk Religion* (1938),<sup>21</sup> der især knyttede til ved det tekstmateriale om kana'anæisk religion, der i 1920'erne var blevet fundet i Ras Shamra/Ugarit, samt *Den israelitiske*

<sup>20</sup> *Menigheden af den nye Pagt i Damaskus. Nogle Studier over de af Salomo Schechter fundne og under Titelen "Fragments of a Zadokite Work" udgivne Genizafragmenter ("Damaskusskriftet")* (København: G.E.C. Gad 1928). Hvidberg nåede heri til en datering af Damaskusskriftet til mellem 63 f.Kr. og 70 e.Kr. Hans reaktion på fundet af fragmenter af skriftet blandt Dødehavsrullerne kan læses i kronikken i *Aarhus Stiftstidende* 29.-30.11.1957 (som udsendtes i særtryk).

<sup>21</sup> Festskrift udgivet af Københavns Universitet i Anledning af Universitetets Aarsfest November 1938; posthum engelsk oversættelse, *Weeping and Laughter in the Old Testament*, København: Gad 1962).

*Religions Historie* (1944).<sup>22</sup> Det var derfor ikke mindst gennem sin personlighed, Hvidberg fik indflydelse.<sup>23</sup>

Interessen for dette tekstfund afspejlede sig desuden i den første professor i GT ved Det Teologiske Fakultet i Aarhus, Erling Hammershaimbs disputats, *Das Verbum im Dialekt von Ras Shamra* (1941).<sup>24</sup> Erling Hammerhaimb (1904-1994) skiftede også – jeg havde nær sagt traditionen tro – i 1963 til et professorat i semitisk filologi. Ifølge Hammershaimbs ”erindringer” var det i øvrigt hans bidrag til *Håndbog i Kristendomskundskab* bind 1 (1942)<sup>25</sup> om de gammeltestamentlige skrifter, der fik Indre Missions formand Christian Bartholdy (1889-1976; IM-formand 1934-1959) til i *Indre Missions Almanak* for 1943 at skrive, at forfatteren havde studeret i djævelens studerekammer, og det var Johannes Muncks efterfølgende polemik mod Bartholdy, der affødte dennes berømte karakteristik af Århus-fakultetet som ”røverkulen”.<sup>26</sup>

Sammenfattende om gammeltestamentlig eksegese i første halvdel af 1900-tallet kan man altså sige, at den emanciperede sig i forhold til teologien i almindelighed og Det Nye Testamente i særdeleshed. Ved således at forstå sig selv som væsentligst religionshistorie, reducerede faget sig selv til mest af alt at være ”tidshistorie”. Samtidig var den ”rigtige” gammeltestamentler ikke særligt interesseret i det, der dengang efterhånden under påvirkning af tysk nomenklatur havde fået betegnelsen ”senjødedommen”. Denne periode, der omfattede tiden fra omkring 200 f.Kr. og frem til 135 e.Kr., lå angiveligt i udkanten af om ikke ligefrem uden for det, der var rigtigt ”gammeltestamentligt”.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Der er for størstedelens vedkommende tale om en sammenskrivning særtryk af to bidrag til *Håndbog i Kristendomskundskab* bind 1 (København: Munksgaard 1942) s. 98-112, og bind 2 (1943) s. 204-369.

<sup>23</sup> Dette fremgår også af mindeskriftet *Frugtbar uro. En bog om Flemming Hvidberg*. Under redaktion af Paul Honoré (København: Nyt Nordisk Forlag – Arnold Busck 1961), hvor – blandt mange andre – Johannes Pedersen skriver om ’Forskeren’ (s. 22-28), Eduard Nielsen om ’Universitetslæreren’ (s. 29-41) og N.H. Søe om ’Fakultetskollegaen’ (s. 42-50).

<sup>24</sup> Som både titel og undertitel (*Eine morphologische und syntaktische Untersuchung des Verbums in den alphabetischen Keilschriften aus dem alten Ugarit*) rører det, var afhandlingen overvejende filologisk orienteret.

<sup>25</sup> ’Oplysninger til de enkelte gammeltestamentlige Skrifter’, bind 1, s. 158-265.

<sup>26</sup> ’Træk af det teologiske fakultets historie 1941-1976’, s. 103. Om Hammershaimb, se desuden Benedikt Otzen, ’Erling Hammershaimb 3. marts 1904 – 8. febr. 1994’, *Særtryk af Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Oversigt over Selskabets Virksomhed 1994-95* (København 1995) s. 177-190.

<sup>27</sup> ”Undtagelsen” er Hvidbergs disputats om Damaskusskriftet fra 1929. Ellers foreligger fra perioden dels Mosbechs licentiaatafhandling om Essæismen (1916, se

Således koncentrerede interessen sig om de perioder, som den gammeltestamentlige fortælling handler om, dvs. tiden ned til begyndelsen af persisk tid. Den følgende tid ned til Alexander den Stores erobringstogt blev betragtet som en stort set mørk og kildeløs periode. En stiltiende forudsætning var desuden, at Jesus og kristendommen stod for et brud, som betød, at diskontinuiteten i forhold til udgangspunktet var grundlæggende. At Jesus var jøde, var således et udsagn, som Wellhausen kunne vække opmærksomhed med. Det var åbenbart overraskende.

### *b. Ny Testamente*

I faget Ny Testamente kan man tilsvarende iagttage, hvordan min forgænger i lige linje, Frederik Torm (1870-1953), der var konservativ, og som bestred sit professorat fra 1903 til 1940, udgav i 1923 en *Indledning til Det nye Testamente* (4. udgave 1951), der væsentligt formede sig som et forsvar for traditionen.<sup>28</sup> Kritikken grunde til at anfægte de forskellige forfatterangivelser blev opregnet, men de grunde, der talte for traditionen, kom altid i overtal. Og hvad angår kerne-spørgsmålet, muligheden for at nå tilbage til den historiske Jesus' selvforståelse, mener Torm, at man faktisk kan komme temmelig langt, selv om der bliver en for den videnskabelige betragtning uforklarlig "rest". Således hedder det i hans *Forskningen over Jesu Liv. Tilbageblik og Fremblik* fra 1918<sup>29</sup> i forlængelse af et referat af Wilhelm Heitmüllers Jesus Kristus-artikel i 1. udgaven af *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* III (1912, sp. 343-410) bl.a.:

Altsaa kun under en religiøs Forudsætning bliver Jesu Sjæleliv, saaledes som vi ud fra vore Kilder nødes til at tænke os det, forstaaeligt. Uden en saadan Forudsætning kan vi ikke naa til et psykologisk begribeligt Helhedsbillede af Jesus. Vi kan ikke uden en religiøs Forudsætning udfra det foreliggende Kildemateriale danne os Billedet af en sjælesund, harmonisk og aandsmægtig Personlighed, der kan gøre Disciplenes Tro og Kristendommens Tilblivelse forstaaelig.

Situationen er altsaa denne: Man kan paa Grund af det foreliggende Kildemateriales Beskaffenhed ikke gøre det sandsynligt, at Jesus ikke har aflagt det Vidnesbyrd om sig selv, som Evangelierne vidner om. Og

---

nedenfor) og doktordisputatsen af den senere Århus-biskop, Skat Hoffmeyer (1891-1979), *Den apokryfe og pseudepigrafe litteraturs Stilling til Partidannelserne i den palæstinensiske Søjødedom* (København: Bethesda Boghandel 1918).

<sup>28</sup> Torms *Indledning til Det nye Testamente* (København: Gad 1923, 4. udgave 1951).

<sup>29</sup> Festskrift udgivet af Københavns Universitet i Anledning af Universitetets Aarsfest November 1918 (København 1918). Se M. Müller, *Jesu-liv-litteratur i Danmark*, s. 79-80 og om Torms tidligere bidrag til dette spørgsmål s. 23-26.

Kristendommens Tilblivelse, især den allerede hos Paulus forekommende Kristustilbedelse, kræver just et saadant Selvvidnesbyrd som sin Forudsætning. Paa den anden Side lader dette Selvvidnesbyrd sig ikke fatte indenfor et rent menneskeligt Sjælelivs Ramme. Vi staar altsaa paa dette Punkt overfor en alvorlig Hindring for ethvert Forsøg paa ad ren videnskabelig Vej at danne os et Helhedsbillede af Jesu Personlighed (s. 96-97).

Denne vanskelighed forekommer dog at passe Torm meget godt, når han deraf kan drage den slutning, at

alt peger i Retning af, at vi her befinder os paa et Grænseomraade, hvor det ikke vil tjene den historiske Forskning til Skam, om den resignerer, – hvor det tværtimod vil tjene den til Ære, hvis den omhyggeligt vaager over ikke at komme til at overskride sine Grænser ved at give sig ud for at vide mere, end den véd (s. 98).

Man må sige, at Torm var velorienteret – ”megen Læsning, megen Grundighed og overmaade megen Forsigtighed” skrev en kollega tidligt<sup>30</sup> – men ikke let lod sig påvirke af, hvad der ellers foregik i samtidens nytestamentlige videnskab, som for eksempel Den Religionshistoriske Skoles bestræbelse på at nivellere nytestamentlig ”religion” ind i antikkens religionshistorie. Også hans *Nytestamentlig Hermenevtik* (1928, 2. udgave 1938), der altså er skrevet efter den dialektiske teologis opdukken, vidner om Torms store standhaftighed over for det nye. At han havde meningsfæller, også syd for grænsen, derom vidner den omstændighed, at hans hermeneutik blev oversat og i en udvidet skikkelse udgivet på tysk i 1930.<sup>31</sup>

Det blev Torms yngre samtidige og siden efterfølger, Holger Mosbech (1886-1953), der i universitetseksegesen kom til at repræsentere liberalteologien. Mosbech var påvirket af Wilhelm Bousset (1865-1920) og af den fornemste repræsentant for Ritschls teologi i Danmark, Sorø-præsten F.C. Krarup (1852-1931). Liberalteologien havde da

<sup>30</sup> Nemlig J.P. Bang i 1901; citeret efter Lindhardt, op. cit. s. 460. Jacob Peter Bang (1865-1936; professor i dogmatik 1910-1923).

<sup>31</sup> *Hermeneutik des Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1930). Trods sin store indflydelse fik Torm aldrig et festskrift, og der eksisterer heller ikke nogen bibliografi over hans omfattende og alsidige forfatterskab, der blandt andet rummer adskillige titler om den tyske kirkekamp, som han var en kritisk betragter af fra noget så usædvanligt som en konservativ synsvinkel. Se Tine Reeh, ”... den kristne Kirkes eksistens i Tyskland”. Frederik Torms reception af kirkekampen, i Carsten Selch Jensen og Lauge O. Nielsen (red.), *Kirkehistorier*. FS Martin Schwarz Lausten (København: ANIS 2008) s. 335-362. Af ”elever”, der skrev disputats, uden at få den forkastet, kan alene nævnes Marius Hansen, *Om Trosbegrebet hos Paulus* (København: Gad 1937).

allerede haft adskillige fortalere i Danmark – disse liberalteologer var blot blevet holdt ude fra Universitetet og faktisk også i vid udstrækning fra embeder i folkekirken<sup>32</sup> – de kunne ikke fortjene ”menighedens tillid”, som det hed (og det var ofte den også her magtfulde Torm, der lagde stemme til). Mosbech, som Torm i mange år, nemlig indtil 1936, havde sørget for ikke blev professor, ”hævuede” sig ved efter dennes afsked i 1940 at søge hans ledigblevne embede, som han så havde indtil sin død i 1953. Hermed var liberalteologien blevet lyst i kuld og køn ved fakultetet. Mosbech havde i 1916 fået en licentiatgrad på afhandlingen *Essæismen* (licentiatgraden blev 2. december samme år afskaffet, hvorefter ”de dalevende Indehavere af L. benævnes Dr. theol.”),<sup>33</sup> og det blev Mosbech, der i 1922 skrev artiklen ”Jesus” i det toneangivende Salmonsens Konversationsleksikon,<sup>34</sup> og gennem hans store *Nytestamentlig Isagogik* fra 1946-1949<sup>35</sup> vandt den nyere tyske kritik fodfæste, selv om Torms *Indledning* – forunderligt nok på Bent Noacks foranledning – blev genoptrykt så sent som i 1965.

I en lille bog, *Hvad er Theologi?* fra 1943,<sup>36</sup> redegør Mosbech for sin forståelse af forholdet mellem på den ene side teologi og dermed eksegeese som videnskab og på den anden side kristentro. Han afviser her enhver tale om en ”kirkelig videnskab: ”Videnskaben maa nu engang dyrkes for sin egen skyld og være Sandhedssøgen i fuld Frihed; stilles den i bestemte Formaals Tjeneste, bliver den let til noget helt andet” (s. 12). For den kristne bliver det store spørgsmål derfor: ”Hvorledes kan man fastholde Overbevisningen om, at Bibelen er Guds Ord, naar man har indset, at den paa mangfoldige Punkter er præget af den mangelfulde Viden og den ufuldkomne Erkendelse, som raadede, dengang dens enkelte Skrifter blev til?” (s. 18) Kritikken samler sig her især dels om de bibelske forfatterangivelser, dels de beretninger i Bibelen, der fortæller om begivenheder, der strider imod den naturlige årsagssammenhæng. Videnskabens resultater må i sådanne spørgs-

<sup>32</sup> Se hertil M. Müller, *Jesu-liv-litteratur i Danmark*, s. 27-52 et passim.

<sup>33</sup> Helge Haar i *Kirke-Leksikon for Norden IV* (S-Ø, samt Tillæg til hele Værket, København: H. Hagerups Forlag 1929) s. 1027. Oplysningerne i Eivind Slottveds tilsvarende artikel i *Den Store Danske Encyklopædi* 12 (1998) s. 151 om, at graden ”ingen betydning fik ved Det Filosofiske Fakultet, og den forsvandt fra de øvrige fakulteter i løbet af 1800-t.”, er altså ikke fuldt ud korrekte.

<sup>34</sup> Se hertil M. Müller, *Jesu-liv-litteratur i Danmark*, s. 80-82.

<sup>35</sup> København: Gyldendal; jf samme, *Evangelielitteraturens Tilblivelse* (1937).

<sup>36</sup> Der er tale om et optryk af to kronikker fra *Nationaltidende*, den ene med samme overskrift som bogens titel (27.9.1941), den anden med overskriften ”Videnskab og Kristentro” (31.8.1942), samt et revideret udgave af et svar i *Højskolebladet* (7.3.1924) på reaktioner på ”Jesus Kristus”-artiklen i *Salmonsens Konversationsleksikon*. København. Munksgaard 1943.

mål tages alvorligt. Men det er ikke alene en fortællings historiske troværdighed, der tæller; ”jeg kan lige saa vel høre Guds Tale til mig gennem en Mythe eller et Sagn” (s. 25). Alligevel vil Mosbech ikke hævde, at det sidste ord dermed er sagt.

Ogsaa for mit eget Vedkommende mener jeg, at den Kristne maa regne med Underets Mulighed, først og fremmest fordi dette er en Forudsætning for objektiv Bønhørelse. Der fremkommer derved nødvendigvis en Spænding mellem det videnskabelige og det religiøse Syn paa de Begivenheder, der betragtes som Udslag af Guds direkte Indgriben; men noget tilsvarende gælder jo for Overbevisningen om den frie Vilje, der staar i en lignende Modsætning til Videnskabens Determinisme. Spændingen maa da løses individuelt, af den enkelte Kristne i det enkelte Tilfælde; og hvorvidt han her foretrækker den videnskabelig-deterministiske eller den religiøs-underfulde Forstaaelse af en Begivenhed, beror i sidste Instans paa et personligt Valg (s. 26).

Siden kan Mosbech fortsætte

Selv om udenforstaaende ikke kan tiltræde et saadant ”uvidenskabeligt” Standpunkt, bør de dog kunne anerkende dets Berettigelse ud fra Erkendelsen af, at Videnskabens jo ikke giver os noget sikkert Svar paa Tilværelsens dybeste Spørgsmål.

Man vil mod en saadan Betragtning indvende, at den hos den Kristne skaber en Dualisme mellem hans Anskuelser som Historiker og hans Overbevisning som personlig troende, og dette er jo til en vis Grad rigtigt. Men en saadan Spænding mellem Videnskab og Kristentro kommer man næppe udenom; den hører nu engang med til det religiøse Livs Natur (s. 38)

Mosbech fik ikke mindst ”langtidsvirkning” gennem sine (blå) kommentarer til Apostlenes Gerninger, Første Korintherbrev og Johannes’ Åbenbaring, der netop fortrinsvis var kommentarer og ikke fortolkninger,<sup>37</sup> og som han lod ledsage af (gule) bind med sproglige og religionshistoriske oplysninger.<sup>38</sup> At Mosbech ikke lod sig rive med af den dialektiske teologi, derom vidner anekdoten om, at han efter nærmere omtanke anbragte Karl Barths *Der Römerbrief* (1919, men

<sup>37</sup> Nemlig til Apostlenes Gerninger (København: Gad 1929, 4. udgave ved Børge Diderichsen 1963), Første Korintherbrev (1931, 2. udgave 1950) og Johannes’ Åbenbaring (1943). Til sidstnævnte skrift foreligger desuden *Fortolkningen af Johannes’ Åbenbaring i Fortid og Nutid* (København: Gyldendal 1934).

<sup>38</sup> *Sproglig Fortolkning til Apostlenes Gerninger* (1929, 2. udgave 1945); *Sproglig Fortolkning til Første Korintherbrev* (1932, 2. udgave 1951); *Sproglig Fortolkning til Johannes’ Åbenbaring* (1944). Der foreligger ikke nogen bibliografi over Mosbechs forfatterskab.

først rigtig kendt i 2.-udgaven fra 1922) på hylden med opbyggelig litteratur. "Mosbech var altså – som N.H. Søbemærker – en af de mange, der i deres tidligste ungdom syntes at repræsentere fremtiden, men som meget tidligt og uopretteligt reduceredes til fortid."<sup>39</sup>

Som også for gammeltestamentlig eksegeses vedkommende gælder det således for den nytestamentlige, at den dialektiske teologi, "barthianismen", og dens særlige og selvstændige danske udgave i bevægelsen Tidehverv (hvis tidsskrift af samme navn begyndte at udkomme i 1926) ikke i første omgang fik nogen synlig indflydelse. Eksegeseens betydning blev ikke mindst set i at fastslå det historiske grundlag for troen og dennes udfoldelse i de bibelske skikkelser og forfattere. I øvrigt er det ejendommeligt at se, at de to, der blev betragtet som antipoder, Torm og Mosbech, i eftertidens perspektiv ikke var så farligt langt fra hinanden i spørgsmålet om den historiske Jesus og hans selvbevidsthed, som de begge nærmede sig fra en stærkt psykologiserende synsvinkel.<sup>40</sup>

Med til eksegesens historie i første halvdel af 1900-tallet hører endelig, at man efter flere århundreder med revisioner af den autoriserede bibeloversættelse – der som "ny" oversættelse gik tilbage til Resens bibeloversættelse fra 1607 – med Buhls og hans medarbejders religionshistoriske oversættelse af Gammel Testamente fra 1910 som forarbejde i 1931 fik autoriseret en oversættelse af Gammel Testamente efter grundsproget. I 1948 blev det fulgt op med autorisationen af en tilsvarende nyoversættelse af Det Nye Testamente (den sidste revision var fra 1907). Som Bodil Ejrnæs har vist, er ikke mindst oversættelsen af GT et vidnesbyrd om en voksende emancipation fra en kirkeligt tilrettelagt gengivelse. En messiansk fortolkning er ikke længere det forudsatte udgangspunkt for oversættelsen og de for læsningen stærkt vejledende indramninger med overskrifter og krydshenvisninger. Den "eksegetiske samvittighed", der allerede begyndte at røre på sig ved 1871-revisionen af Gammel Testamente, var begyndt at få overherredømmet.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> *Dansk teologi siden 1900*, s. 133.

<sup>40</sup> Se Hyldahl, 'Træk af den nytestamentlige eksegeses historie i det 20. århundrede', *Kirkehistoriske Samlinger* 1979, s. 141: "I grunden var artiklerne om 'Jesus Kristus' ligesom Torms 1918-afhandling håbløst forældede allerede ved deres fremkomst."

<sup>41</sup> Se Bodil Ejrnæs' ph.d.-afhandling, *Skriftsynet gennem den danske bibels historie*. Forum for Bibelsk Eksegeese 6 (København: Museum Tusculanum 1995). Begrebet "exegetisk Samvittighed" skyldes Chr. Kalkar. Se s. 150 n. 10.

## 2. Den første efterkrigstid: Den store konsensus

Sætter man det store "dødsår" i dansk universitetsteologi 1953 som et ganske vist kunstigt skel,<sup>42</sup> kan man sige, at en ny generation nu kom til bordet. Bentzen blev i 1955 efterfulgt af Eduard Nielsen (født 1923), der de første år kom til at arbejde sammen med sin gamle lærer, Hvidberg: Og i 1949 havde svenskeren Olof Linton (1898-1980)<sup>43</sup> efterfulgt Mosbech i dennes nystiftede professorat, en stilling som han bestred indtil sin afsked i 1969,<sup>44</sup> mens Bent Noack (1915-2004) i 1955, efter ved siden af et præste- og provsteembede at have været lektor i bibelsk eksegese ved Aarhus Universitet, efterfulgte Mosbech i det professorat, som denne havde overtaget efter Torm.

Med til billedet hører, at Aarhus Universitet, der blev grundlagt i 1928, i 1942 havde fået et Teologisk Fakultet, oprettet af dets første professor i NT, Johannes Munck (1904-1965).<sup>45</sup> Johannes Munck var begyndt som patristiker med en disputats fra 1933 om Klemens fra Alexandria. Men snart bevægede han sig ind i faget Ny Testamente, bl.a. i bidrag til *Håndbog i Kristendomskundskab*.<sup>46</sup> Som lærer var han inspirerende og igangsættende, fx for Bent Noack og Niels Hyldahl (født 1930).<sup>47</sup> Hans forskning var præget af filologisk grundighed,<sup>48</sup> og han fik især indflydelse gennem sine Paulus-studier, der gjaldt en rekonstruktion af apostlens betydning, der ville vriste ham ud af

<sup>42</sup> I 1953 døde – foruden Torm, Bentzen og Mosbech – også kirkehistorikeren Jens Nørregaard (1887-1953).

<sup>43</sup> Ifølge Sørensen, *Dansk teologi siden 1900*, s. 230, "en afbalanceret, nøgtern forsker af moderat-konservativ holdning". Linton fik ikke nogen væsentlig indflydelse på udviklingen. Jf. også Mogens Müller, 'Olof Linton-bibliografi', *DTT* 46 (1983) s. 59-65.

<sup>44</sup> Olof Linton blev her efterfulgt af Niels Hyldahl (født 1930), der tog sin afsked i 2000.

<sup>45</sup> Se hertil også Jacob L. Balling, 'Det teologiske fakultet', i Gustav Albeck (red.), *Aarhus Universitet 1928-1978* (Universitetsforlaget i Aarhus 1978) s. 367-401.

<sup>46</sup> I bind 1 (1942) med afsnittet 'Apokryferne' (s. 266-299) og i bind 2 (1943) med afsnittet 'Det israelitiske Folks Historie fra ca. 175 f. Kr. til 70 e. Kr.' (s. 53-71).

<sup>47</sup> Af andre "elever", der skrev disputats, kan nævnes Poul Nepper-Christensen (1916-1998), der i 1958 kunne forsvare *Das Matthäusevangelium – ein judenchristliches Evangelium*. Acta Theologica Danica I (Århus: Universitetsforlaget 1958) for den teologiske doktorgrad.

<sup>48</sup> Således er Johannes Muncks mest udbredte skrift hans kompendium til Blass/Debrunners nytestamentlige grammatik, *Kortfattet nytestamentlig Grammatik*. En forelæsning udgivet som manuskript af studenterrådet (Aarhus Stiftsbogtrykkerie 1951 med flere senere udgaver og oplag). En komplet bibliografi ved J. Vikjær Andersen i mindebindet udgivet som *Studia Theologica* 19 (1965) s. 3-21.



Tübinger-skolens stadig virksomme greb. Det skete i monografierne *Paulus und die Heilsgeschichte* (1954) og *Christus und Israel* (1956), begge forberedt i en lang række artikler og også udkommet på engelsk. Efter sin tidlige død blev Johannes Munck efterfulgt af Hejne Simonsen (1922-1989),<sup>49</sup> der kom fra Tidehverv. Denne var i 1966 blevet dr.theol. på afhandlingen *Traditionssammenhæng og forkyndelsessigte i Markusevangeliets fortællestof*, et forsøg på at vise, at det messianske præg allerede var til stede i det stof, som Markusevangeliet samlede.<sup>50</sup> Overhovedet var Hejne Simonsen som forsker præget af en forsigtig konservatisme.

Med næsten profetisk klarsyn påbegyndte Johannes Munck i samarbejde med Erling Hammershaimb, Bent Noack og præsten Paul Seidelin (1906-1981) i 1953 udgivelsen af den fornemme *De gammeltestamentlige Pseudepigrapher*, som under inddragelse af yderligere medarbejdere, nemlig præsten, senere domprovst Arne Bugge (født 1930), Svend Holm-Nielsen, Niels Hyldahl og Benedikt Otzen, i 1976 med otte hefter på tilsammen 959 sider omfattede de fleste af de vigtige skrifter i denne gruppe.<sup>51</sup> Det var jo disse pseudepigrapher, der sammen med Dødehavsskrifterne om noget afspejler den jødedom, inden for hvis rammer Jesus optrådte og den tidligste kristendom opstod.

Efter Hvidbergs tidlige død i 1959 kaldte fakultetet i 1961 Svend Holm-Nielsen (1919-2009; professor frem til 1986, hvor han tog sin afsked for at hellige sig arbejdet med den nye bibeloversættelse). Holm-Nielsen havde netop disputeret om *Hodayot. Psalms from Qumran* (1960), hvad der afspejlede den relativt stærke interesse i de dengang nyfundne Dødehavsskrifter. Således udgav Eduard Nielsen i 1955 en orienterende bog om fundet og siden sammen med Benedikt Otzen (født 1929; han blev professor i Gammel Testamente i Århus efter Hammershaimbs overgang til semitisk filologi i 1963) en fornem

<sup>49</sup> Den åbenhed og gennemskuelighed, der var i universitetsadministrationen dengang, fremgår fx af, at det votum, der førte til Hejne Simonsens udnævnelse, og som også omfattede tre andre ansøgere til professoratet, og som var udfærdiget af et udvalg bestående af Regin Prenter, Olof Linton og Bent Noack, kunne holdes inden for syv sider, som så blev aftrykt i Aarhus Universitets årsberetning for 1966-67, s. 153-159.

<sup>50</sup> En bibliografi over Hejne Simonsens forfatterskab frem til 1982, udarbejdet af Søren Giversen, findes i Sigfred Pedersen (red.), *Dåben i Ny Testamente*. Teologiske Studier 9 (Århus: Aros 1982) s. VII-XVI.

<sup>51</sup> Initiativet går ifølge E. Hammershaimb, 'Træk af det teologiske fakultets historie 1941-1976', s. 104-106, tilbage til Johannes Munck og til et møde i Århus i 1946.

dansk oversættelse af de vigtigste Dødehavsskrifter.<sup>52</sup> Opmærksomheden omkring skriftfundet ved Qumran var altså fra først af stor, men dets helt store betydning for bibelsk eksegese kom først for en dag, da skellet mellem antik jødedom og Jesus begyndte at smuldre.

Det andet store tekstfund i efterkrigstiden skete i 1945 i det egyptiske Nag Hammadi, hvor der dukkede et mindre gnostisk bibliotek op. Det var Søren Giversen (1928-2009, fra 1975 til 1998 professor i Ny Testamente i Århus), der gennem oversættelser af nogle af de vigtigste af disse skrifter som fx Thomasevangeliet<sup>53</sup> introducerede fundet i Danmark, men trods forsøg på tidlig datering af Thomasevangeliet kom disse tekster ikke dengang til at spille nogen særlig rolle i dansk bibelsk eksegese.

Den første efterkrigstids bestræbelser inden for bibelsk eksegese satte sig i hvert fald to fornemme frugter. Den første var udgivelsen af det første danske bibelleksikon, nemlig *Gads danske Bibelleksikon* i to statelige bind i 1965-66 med Eduard Nielsen og Bent Noack som hovedredaktører (siden, 1981-1982, kom en kun lettere ændret udgave i tre bind). I forordet skrev udgiverne blandt andet i deres programmerklæring:

Bibelens bøger er ... i G.D.B. [= Gads Danske Bibelleksikon] behandlet, kommenteret og analyseret, sådan som man inden for den historiske og litteraturhistoriske forskning behandler et hvilket som helst andet dokument fra fortid og nutid. Det vil ikke sige, at det standpunkt er opgivet, at Bibelen er Guds ord. Bibelen er Guds ord i menneskelig skikkelse, fattigt eller rigt, frastødende eller tiltrækkende, men hverken forfatterne eller læserne af G.D.B. har nogen forhåndsmulighed for at afgøre, hvad der i Bibelen er Guds ord, hvornår det er det, eller hvordan det bliver det. ... Derimod er et andet standpunkt definitivt forladt. At samtlige komma'er og ord, sætninger og afsnit, historiske oplysninger og misforståelser, hver for sig skulle være identisk med Guds ord (verbalinspirationslæren). Skønt opgivet af de fleste teologer allerede i det 18. årh. lever denne opfattelse endnu videre hos mange ikke-teologer. G.D.B. vil denne opfattelse til livs, for den er både usand og ukristelig.

Den anden frugt var *Bibelen i kulturhistorisk lys* i ni bind, der udkom på Politikens Forlag 1968-1971 med Svend Holm-Nielsen og

<sup>52</sup> Eduard Nielsen og Benedikt Otzen, *Dødehavsteksterne. I oversættelse og med noter* (København: Gad 1959, <sup>3</sup>1960).

<sup>53</sup> *Thomasevangeliet* udkom i 1959 på Gads Forlag. Tidligere forelå *Sandhedens Evangelium. De gnostiske håndskrifter fra Nildalen*. Teologiske Studier II,2 (København: Gad 1957), og i 1966 fulgte *Filipsevangeliet* (1966). En samlet oversættelse af hele skriftfundet var længe annonceret, men kom aldrig.

Bent Noack som hovedredaktører, assisteret af initiativtageren Svend Tito Achen, der havde haft et par formidable forlagssucceser med den danske oversættelse af den svenske *Grimbergs Verdenshistorie* (16 bind, 1959-1961, 1. oplag 50.000) og *Politikens Danmarkshistorie* (14 bind, 1962-1966), og som nu – mens forlagets fædre roterede i deres grave – ville gøre en udgivelse af Bibelen (i den autoriserede oversættelse) med udførlige indledninger til en tilsvarende succes – hvad den dog med sit ene oplag på 20.000 bind ikke blev (en efterfølgende separatudgave af indledningerne i tre bind, trykt i 5.000 eksemplarer samt et fjerde bind med et leksikon, *Bibelens Hvem Hvad Hvor* (i separatudgave udgivet i yderligere 3.000 eksemplarer), fra 1978-1980, væltede heller ikke markedet).

Det var en stor formidlingsopgave, der blev løftet med disse to udgivelser. Især *Bibelen i kulturhistorisk lys* skulle også pege på, at Bibelen ikke bare var en bog for kristne, men en del af den fælles kulturarv. I det hele taget var det historisk kritik, der nu kom til at stå i centrum. Det kan ses som en følgevirkning af den dialektiske teologi, der ikke ville vide af noget historisk "Anknüpfungspunkt" for forkyndelsen. Troen lå ikke på nogen måde i forlængelse af det historisk sandsynlige, men Guds ord kom "lige ned ovenfra" (senkrecht von oben). Det medførte en afgjort afvisning af liberalteologiens psykologiseren, og det åbnede reservationsløst dørene for en historisk-kritisk bibelforskning.

Det manifesterede sig også i to forbilledlige og udbredte lærebøger fra 1962 til henholdsvis Gammel Testamente og Ny Testamente til seminariebrug af Svend Holm Nielsen og Bent Noack, som desværre kom til at overleve sig selv; på grund af mangel på afløsere blev de blev genoptrykt stort set uændrede længe efter, at de ikke mere var repræsentative for forskningens stade.<sup>54</sup> Det formidlende anliggende kom hos Bent Noack desuden til udtryk i en længere række bøger indledt med *Markusevangeliets lignelseskapitel* (1965).<sup>55</sup> Karakteritisk for Noacks forskerprofil var endelig en interesse i det, der dengang endnu kunne kaldes "senjødedommen"; derom vidner både dele af hans disputats fra 1948, *Satanás und Sotería. Untersuchungen zur neu-*

<sup>54</sup> *Det gamle Testamente og det israelitisk-jødiske folks historie* (København Gad 1962, 12. oplag 1998) og *Det nye Testamente og de første kristne årtier* (1962, 8. oplag 1991)

<sup>55</sup> Siden kom *Paulus* (1966) samt *Guds rige i os eller iblandt os. Jesusordet i Lukas 17.21* (1967; dansk udvidet udgave af en tysk afhandling fra 1948), *Om Fadervor* (1969), *Matthæusevangeliets folkelighed* (1971), *Tegnene i Johannes-evangeliet* (1974) og *Lukasevangeliets Rejseberetning. En fortolkning* (1977), hvor kun fodnoterne forudsatte kendskab til græsk.

*testamentlichen Dämonologie* og hans flittige bidrag til oversættelsen af *De gammeltestamentlige pseudepigrapher* (Fjerde Ezrabog (1953), Jubilærbogen (1958), Moses' Himmelfart (1963), og Sibyllinske Orakler (1963)) samt et par senere bøger og flere afhandlinger. Stærkt utilfreds med udviklingen efter 1968 forlod Bent Noack i 1975 Københavns Universitet for de næste ti år at bestride stillingen som rektor for Præstehøjskolen i Løgumkloster.<sup>56</sup> Det betød ikke en nedsat produktivitet,<sup>57</sup> og da arbejdet med en ny oversættelse af Det Nye Testamente blev skudt i gang i begyndelsen af 1980'erne, var Noack en selvfølgelig hovedkraft.

Nævnes fra denne periode skal desuden Børge Diderichsen (1906-1989), der var ekstraordinær professor i Ny Testamente i København 1965-1976. Børge Diderichsen fik i 1941 udgivet afhandlingen *Paulus Romanus. Et analytisk bidrag til Romerbrevets ældste historie*, en argumentation for, at det foreliggende skrift er mere end dobbelt så langt, som Paulus' Romerbrev. En syrlig efterskrift beretter, at afhandlingen oprindeligt blev indleveret i kampen om et docentur, men af de tre bedømmere var alene Mosbech velvillig, men systematikeren Niels Munk Plum var mindre begejstret og Johannes Munck slet ikke begejstret. I 1962 disputerede Diderichsen på *Den markianske skilsmisseperikope. Dens genesis og historiske placering*, som altså indbragte ham professoratet. I det hele taget er hans forfatterskab ikke stort,<sup>58</sup> og bedst kendt blev han vel, da han som folketingsmand for Venstre brød med partiet og sammen med partifællen Niels Westerby (født 1925) dannede det kortlivede parti Liberalt Centrum, hvis formand Bent Noack i øvrigt var for en kort tid. I min studietid forestod Diderichsen forprøveundervisningen i Ny Testamente, en gennemgang af Apostlenes Gerninger; det var undervisning i *koine*-græsk og beskæftigede sig ikke med indhold og betydning. Det er sigende for tiden med den store konsensus, at Børge Diderichsen i en forelæsning over Romerbrevet i 1969 på intet tidspunkt kom ind på sin egen forståelse af det

<sup>56</sup> Noack blev her i første omgang afløst af tyskeren Gerd Theissen (født 1943), der blev udnævnt i 1978, men – og det var uhørt dengang – allerede forlod stillingen igen i 1980, da han fulgte en kaldelse til Heidelberg.

<sup>57</sup> En 'Bent Noack-bibliografi 1943-75' ved Jakob H. Grønbæk findes i det af Niels Hyldahl og Eduard Nielsen redigerede festskrift *HILSEN til NOACK* (København: Gad 1975) s. 228-232. en fortsættelse fra 1975(1944)-1992 ved Jakob H. Grønbech og Mogens Müller i *Fra det exegetiske værksted* s. 303-310.

<sup>58</sup> Foruden Paulus Romanus-bogen og disputatsen foreligger fra Diderichsens hånd således kun folkeuniversitetsforelæsningerne *Den historiske Jesus* (København: Rhodos 1962, 2. udgave 1977) og en mere populær kommentar *Markusevangeliet. Refereret og debatteret* (København: Gyldendal 1970).

foreliggende brevs sammensatte karakter og direkte adspurgt, om han da var gået fra denne opfattelse, svarede, at det var han sandelig ikke, men at han ikke mente, at de studerende havde gavn at høre om den. Diderichsen var i øvrigt meget interesseret i undervisning, og det var naturligt, at han kom til at stå for nøduddannelsen af præster under den store præstemangel i 1970'erne.

Med til billedet af perioden hører, at selv konfirmandundervisningen langt hen ad vejen kunne komme til at forme sig som en indføring i historisk-kritisk bibellæsning. Det var i hvert fald tilfældet, hvis man brugte det meget udbredte materiale af Sønderborg-præsten Andreas Davidsen (født 1928),<sup>59</sup> der også udgav en række bøger til undervisningen i Ny Testamente på gymnasiet og seminarierne. Efterhånden fik Andreas Davidsen dækket det meste af Det Nye Testamente ind med bøger, hvis ambition det først og fremmest var at formidle den historisk-kritiske forsknings resultater.<sup>60</sup> Det var faktisk en respektindgydende bedrift.

Denne massive historisk-kritiske videnskabelighed, der udelukkede enhver grad af supranatural tankegang i eksegesen, fremkaldte nu både en konservativ og snart efter en direkte fundamentalistisk modbevægelse. Indre Mission havde i efterkrigstiden flyttet sig fra en helt firkantet bogstavtro under folk som IM-formanden Christian Bartholdy og Haslev-provsten Svend Aage Nielsen (1910-2000); således fik Eduard Nielsen endnu lov til at bidrage til Indre Missions kommentarserie *Dansk Bibelværk for Menigheden*, ganske vist kun til den gammeltestamentlige apokryf Visdommens Bog (1962), men alligevel.<sup>61</sup> Nu trængte fundamentalismen ind fra England og USA og etablerede en ny kompromisløshed, organiseret først i det århusianske

<sup>59</sup> *Arbejdsbog om kristendom* (København: Gyldendal 1975) med tilhørende *Undervisningsvejledning til Arbejdsbog om kristendom* (1975), der begge kom i nye udgaver i 1988.

<sup>60</sup> *Komponenter til Kristendomsundervisning 1. Vejledning til undervisning i de tre første evangelier* (København: Gyldendal 1970); *Komponenter til Kristendomsundervisning 2. Johannesevangeliet* (1979); *Komponenter til Kristendomsundervisning 3. Apostlenes gerninger* (1980); *Kontrast og parallel. Arbejdsbog til læsning af Gammel og Ny Testamente* (1982); *Paulus. Indledninger og kommentarer til Paulus' breve og breve skrevet i Paulus' navn* (1986); *Arbejdsbog om Paulus* (1987); *Johannes' åbenbaring. Kommentar med tillæg* (1988).

<sup>61</sup> I 'Eduard Nielsen-Bibliography', udarbejdet af Jakob Grønback til festskriftet *History and Traditions of Early Israel*, udgivet af André Lemaire og Benedikt Otzen. *Supplements to Vetus Testamentum* 50 (Leiden: Brill 1993) s. 161-165, er dette bidrag ikke medtaget. I 1950 havde N.H. Søb skrevet kommentaren til 2.-5. Mosebog.

Menighedsfakultet (oprettet 1967), siden i det endnu mere indædte Dansk Bibelinstitut i København (oprettet 1972). Snart skabte man et eget fundamentalistisk bibelværk, *Credo Kommentaren* (første bind udkom 1977). Blandt mærkesagerne var – foruden bibelsynet – det usalige spørgsmål om tilladeligheden af kvindelige præster.

Den konsekvent historisk-kritiske tilgang i denne periode levnedes meget få åbninger for forbindelsen med teologiens øvrige fag. Tidligere generationer af lærere i systematisk teologi havde som noget nærmest selvfølgeligt også inkluderet eksegese i deres arbejde – professor i dogmatik, K.E. Skydsgaard (1902-1990) havde endnu NT med i sin stillingsbeskrivelse, da han blev ansat; N.H. Søb (1895-1978) og Regin Prenter (1907-1990) i Århus kunne endnu skrive kommentarer til bibelske skrifter, hvad retfærdighedsvis også Skydsgaards efterfølger, Theodor Jørgensen (født 1935) kunne.<sup>62</sup> Men det var, som om den etageadskillelse, der i København rent fysisk blev skabt ved fakultetets indflytning i Købmagergade 44-46 i 1969, også gjorde sig gældende fagligt.

Desuden blev det, der i sit udspring alene havde været en arbejdsdeling i bibelsk eksegese mellem det hebraiske Gammel Testamente og det græske Nye Testamente, i denne periode yderligere cementeret til to forskellige discipliner, som alene blev holdt sammen af kanonbegrebet. Det Gamle Testamente var *tilfældigvis* den samling af hellige skrifter, der var autoriteten i den verden, Jesus optrådte i, og som kristendommen udgik fra. Forbrydelserne mod jøder under Anden Verdenskrig bevirkede ganske vist, at man end ikke legede med Adolf Harnacks Markion-inspirerede tanke om at lukke GT ud af den kristne kanon, men det gjorde ikke forlegenheden mindre. I denne periode skriver Eduard Nielsen *Grundrids af Israels historie* (1959, 2. udgave 1960), hvor tyngdepunktet igen ligger i skildringen af gamle Israel, samt en *Det gamle Israels religion* (1971),<sup>63</sup> idet Martin Noths hypotese om et tolvstammeamfiktyoni og en israelitisk storhedstid under David og Salomo stadig står historisk til troende. Århus-kollegaen Benedikt Otzen kan tilsvarende i 1977 udgive en bog med titlen *Israelitterne i Palæstina. Det gamle Israels historie, religion og litteratur*, hvori det hævdes, at det, vi kan kalde israelitisk religion, kan følges tilbage slutningen af senbronzetiden i 1200-tallet f.Kr.

<sup>62</sup> Nemlig bindet *Kolossenserbrevet og Efeserbrevet fortolket* i Bibelselskabets serie i 1999.

<sup>63</sup> Bogen, der udkom på Gads Forlag, er en udvidet udgave af samme forfatters bidrag med samme titel i Jes P. Asmussen og J. Læssø (red.), *Illustreret Religionshistorie* bind 2 (København: Gad 1968) s. 57-130.

Særlig intrikat blev spørgsmålet om Det Gamle Testaments betydning, da en liturgikommission på prøvebasis indførte gammeltestamentlige læsninger i gudstjenesten, først i 1975 ("den grå betænkning" nr. 750), dernæst i 1985 i den violette betænkning (nr. 1057), siden i 1991 – og nu ikke længere på forsøgsbasis – i biskoppernes grønne vejledning (*Oplæg til gudstjenesteordning*). Begrundelserne – for der var flere – var sigende og afslørende, at de i hvert fald ikke var de samme, som oldkirken havde ført i marken for at fastholde Det Gamle Testamente som del af den kristne bibel. For eksempel kunne Eduard Nielsen sige, at Det Gamle Testamente skulle lyde på sine egne betingelser, og i et ofte fremdraget festskriftbidrag argumentere for, at man ikke kan prædike over en gammeltestamentlig tekst.<sup>64</sup> Man kan bag efter godt undre sig over, at GT blev indført i gudstjenesten netop på et tidspunkt, hvor den teologiske rådvildhed over for denne del af kanon var så udtalt.<sup>65</sup> Men indført blev det, og det har i hvert fald ikke gjort Gammel Testamente mindre relevant i det teologiske studium.

Man kan sige, at perioden skrev sit eget testamente i bogen *Teologien og dens fag*, som under Bent Noacks redaktion udkom i 1960.<sup>66</sup> Det Gamle Testamente er her lagt i hænderne på Eduard Nielsen.<sup>67</sup> Ud fra konstateringen af, at den jødiske kanons primære formål ikke var at være en historisk kilde til svundne tider, men "at formidle "Gudskundskab"",

må eksegeten for det første have for øje, at han gennem sit eksegetiske arbejde skal prøve at give et indtryk af de gamle israeliters opfattelse af Gud og menneske, af deres livsforståelse og tro; arbejdet med en gammeltestamentlig teologi ligger således i direkte forlængelse af det eksegetiske arbejde. For det andet må det hævdes, at eksegesen som historisk videnskab kun kan nå til en vis grænse, som den ikke kan overskride, uden at den bliver forkyndelse, og det, skønt det ligger i de gammeltestamentlige teksters væsen, at de, for at blive forstået helt ud, må forstås, og det vil atter sige, gengives som forkyndelse. ...

<sup>64</sup> 'Hvorfor man ikke kan prædike over Gammel Testamente?' I Thorkild Grossbøll, Bent Hahn og Steffen Kjeldgaard-Pedersen (red.), *Teologi og tradition*. FS Leif Grane (Århus: Aros 1988) s. 49-61.

<sup>65</sup> Jf. Niels Hyldahls kritiske eftertanker i 'Forholdet mellem Det Gamle og Det Nye Testamente', i M. Müller og Thomas L. Thompson (red.), *Historie som konstruktion*. FS Niels Peter Lemche. Forum for Bibelsk Eksegeese 14 (København: Museum Tusculanum 2005) s. 207-213, især s. 208.

<sup>66</sup> Bogen, der var et fællesprojekt mellem fakulteterne i København og Århus, udkom på Gads Forlag.

<sup>67</sup> 'Det gamle Testamente', *Teologien og dens fag*, s. 13-42.

[Det forholder sig sådan], at man i det øjeblik, man arbejder historisk-kritisk med teksten for at blive klar over dens virkelige indhold, selv har stillet sig i et forhold til teksten, som ikke svarer til tilhørerens forhold til det, der forkyndes *for ham*, men langt snarere ligner turistens forhold til udlandets seværdigheder på museer for kunst og historie.

Eksegeten må derfor vide, at han i sin primære forskning nok kan nå frem til at gøre teksten levende og til en vis grad forståelig for sine tilhørere og læsere, men at han samtidig har stillet sig uden for den situation, som teksten egentlig kræver at blive forstået i.

Sagt anderledes: det er den videnskabelige eksegeses fornemste mål at øve en forberedende indsats til bedste for dem, der – sans comparaison – vil stille sig ind i den bibelsk-kirkelige traditionskæde af forkyndere.

Derfor er den gammeltestamentlige eksegeese en teologisk disciplin, videnskabelig i sin grundlæggende funktion, kirkelig efter sit formål. Som historisk-kritisk ekseget skal forskeren beskytte de gammeltestamentlige tekster mod enhver vilkårlig indlægnings og udnyttelse. Den historiske kritik, "Bibelkritikken" som den er blevet kaldt af dem, der i grænseløs religiøs egoisme forlanger en problemløs garanti for guds-åbenbaring, er i virkeligheden et værn om det bibelske budskab (s. 19-20).

Siden kan det også hedde, at det "i selve fagets navn ligger, at den israelitisk-jødiske religion behandles uden særligt sideblik til Det nye Testamente og uden at skulle vurderes ud fra kristendommen" (s. 26). Afslutningsvis konkluderes det:

Medens en profanvidenskabelig betragtning af forholdet mellem Gammel og Ny Testamente højst sandsynligt vil munde ud i at fastslå Det gamle Testaments altdominerende betydning for opkomsten og udformningen af de teologiske tanker i Det nye Testamente og så at sige vil betragte Det nye Testamente som et barn af Gammel Testamente, vil en teologisk betragtning gøre gældende, at det er Det nye Testamente, der må afgøre, i hvilken grad og på hvilken måde de gammeltestamentlige tekster er teologisk relevante (s. 41-42).

Ny Testaments selvfølgelige forrang er også grundlæggende i Johannes Muncks behandling af dette fag.<sup>68</sup> Det sker i åbenlys forlængelse af det lutherske skriftprincip:

Da teologien bygger på Skriften, er det Ny Testamente et hovedfag, der leverer grundlaget for de systematiske discipliner og for den praktiske teologi. Derfor må både de systematiske og de praktiske teologer følge med i den ny forskning, og præsterne må ved deres præken, der ifølge Kirkens ordning er bundet til bestemte tekster, udlægge disse for deres menigheder i overensstemmelse med den videnskabelige tolkning. At der også og

<sup>68</sup> 'Det nye Testamente', *Teologien og dens fag*, s. 43-74.



særligt i vore dage er mange sværmere, ændrer ikke dette fundamentale i Kirkens og teologiens holdning (s. 43).

For Munck er eksegesen her den historisk-kritiske forskning uden til-sætning af nogen form for filosofi og da slet ikke eksistensfilosofi – der er undervejs indtil flere udfald mod Bultmann og alt hans væsen. Denne nøgternhed gælder også, når der skal skrives nytestamentlig teologi, en øvelse der betegner afslutningen på alle undersøgelserne:

Her forsøger man at samle det, der kom ud af de mange forskellige arbejder, at sætte det sammen til en helhed og på denne måde give det videre til de systematiske discipliner, der på grundlag af den nt videnskab skal sætte kristendommen i forhold til det moderne liv og finde de rigtige formuleringer uden at afkorte det oprindelige budskab. Det er derfor vigtigt, at det ikke er de systematiske teologer, der foretager denne afsluttende undersøgelse inden for det NT, fordi der derved let på et afgørende stadium kunde blive indblandet uvedkommende momenter og taget hensyn til det moderne kulturliv, der først har deres plads i den systematiske undersøgelse, men som inden for det NT vilde forvanske den eksegetiske undersøgelse og hindre, at der nogensinde skete en konfrontation mellem det historisk givne og det moderne menneskeliv (s. 61).

Johannes Munck forstår dog den tilbageholdenhed og usikkerhed, der præger eksegeterne, når det gælder det at give denne ”råvare” videre. For – som det hedder med ord, der kan minde om Luk 18,8 – ”vil det nt arbejde komme til at svæve i luften inden for teologiens arbejde, fordi systematikernes ikke vil bruge det?” (s. 63) Ellers fornemmer Munck en voksende åbenhed over for historiske bibelske studier, både i den katolske kirke og Indre Mission. Der sker en stigende tilegnelse og frugtbargørelse af det videnskabelige arbejde. Opsigtsvækkende nye synspunkter kan komme bag på kirken og få den til at reagere på måder, der er skadelige for den selv. Men:

Det kan ikke være anderledes. Til visse tider må videnskaben foretage spring, som den mere adstadige menighed ikke kan gøre med uden at tage et langt tilløb. Det vilde være ønskeligt, om man kunde bevare tilliden til hinanden også under sådanne forhold. Og navnlig om man viste vilje til at finde hinanden, så snart afstanden ikke længere er så stor. Forstand og vilje til sandhed er fra den Gud, som skabte verden og sendte sin Søn for at frelse mennesker. Mon ikke vi burde have en kollekt en søndag i kirkeåret, der takkede Gud for de nye fund, der er gjort i de bibelske lande, og for de tekster, der kaster lys over Biblen, og for den strenge bibelkritik, der tvinger os til at være saglige (s. 73-74).

### *3. Udviklinger i de sidste årtier af århundredet: tiltagende metodepluralisme*

Indtil 1970'erne var det i alt væsentligt professorene, der prægede fagene og deres udvikling. Kunne man i perioden indtil da desuden med stor ret tale om en metodemonisme, dukker der nu adskillige nye "metoder" op. Marxistisk inspireret fagkritik, feministisk teologi og befrielsesteologi kom på banen sammen med sociologi og kultur- og socialantropologi, og fra beslægtede videnskaber dukkede strukturalisme i forskellige afskygninger, semiotik og narrativ kritik op. Nyere skud på stammen er dekonstruktion og postkolonial analyse. Hermeneutikken, der hidtil havde været behersket af de problemstillinger, som Rudolf Bultmann (1884-1976) og hans afmytologiseringsprogram samt eksistensteologien havde defineret, antog altså pludselig flere nye skikkelser. Alt efter temperament kan man vælge at se disse udviklinger som udfoldelser af den historiske kritik. Det må dog slås fast, at den historiske problemstilling, domineret af spørgsmålet om teksternes referentialitet til en konkret virkelighed, i hvert fald blev blødt op og undertiden ligefrem blev ignoreret. Det var dog kun i den fundamentalistiske lejr, at teksternes historiske relativitet ikke blev fastholdt. Men deres betydning blev langt mere set i den sproglige virkelighed, de skabte, end i en eventuel henvisning til kendsgerninger.

Hvor altså den store konsensus' tid var båret af en fornemmelse af, at man i det væsentlige bidrog til et fælles projekt, skiftede selvforståelsen i de sidste årtier af århundredet. Den enkelte forsker blev nu snarere en, der i forlængelse af en individuel udvikling besluttede sig for sit eget projekt.

Denne udvikling i retning af metodepluralisme og individualisme hang sammen med fjernelsen af det såkaldte professorvælde i kølvandet på studenteroprøret i årene efter 1968, men desuden med stigende optagelsestal på studiet og – som en følge deraf – en voksende gruppe af undervisere i adjunkt- og lektorstillinger ved siden gruppen af undervisningsassistenter, der hele vejen igennem har båret dagens byrde og hede. Denne nye lærergruppe kom naturligt nok også til at præge fagene og deres udvikling. Tendensen nogle steder til at spare professorstillingerne væk til fordel for flere og billigere undervisningsassistent- eller adjunkt/lektorstillinger slog aldrig igennem i København, men nok lidt i Århus. Fra denne periode skal her kun undtagelsesvis nævnes navne, idet der alene forsøges en oversigt over nogle fremherskende tendenser.

Skal man sige noget overordnet og sammenfattende om studiet af Gammel Testamente, kunne det være, at opmærksomheden efterhånden flyttede sig fra den historie, der blev fortalt, til dem, der fortalte den. Det er i hvert fald en af følgerne af den såkaldte Københavnerskole. Derved rykkede fokus ned i tiden, nemlig til persisk-hellenistisk tid som de perioder, hvori de skrifter, der i dag foreligger som Det Gamle Testamente, blev til. Afstanden mellem den hebraiske Bibel og den gamle græske oversættelse, den såkaldte Septuaginta, svandt ind. Synet på Septuaginta ændredes som en følge heraf, så denne oversættelse vandt status som et selvstændigt vidnesbyrd om en udvikling inden for den hellenistiske jødedom i 200- og 100-tallet f.Kr. Samtidig gjorde fundet af et væld af bibeltekster blandt Dødehavsskrifterne det også klart, at den hebraiske tekst til de bibelske skrifter i denne periode slet ikke var så uniform, som man indtil da havde troet. Faktisk fandt man i adskillige tilfælde hebraiske forlæg til det, som man indtil da for Septuagintas vedkommende havde betragtet som dårlig oversættelse eller tolkende gengivelse. Det nye syn på Septuaginta som udtryk for en særlig reception af den bibelske overlevering faldt i øvrigt sammen med et generationsskifte i lærerkredsen, og hvad der til at begynde med var nærmest uhørt, er i dag almindelig anerkendt.

Det Gamle Testamente blev altså ikke længere så meget set som kilde til det gamle Israels historie og religion, men først og fremmest som udtryk for, hvordan jødedommen i persisk og hellenistisk tid skabte sig en fortid, der rakte helt tilbage til verdens skabelse. Samtidig med at det mindskede afstanden til apokryfer og pseudepigrafer, Filon og Josefus, skabte det også en nærhed til de skrifter, der senere kom til at udgøre Det Nye Testamente. Som jeg ser det, blev Dødehavsskrifterne her en vigtig katalysator. Havde dette skriftfund nok vakt behørig opmærksomhed med det samme, må det dog siges, at dets betydning for eksegesen først slog rigtig igennem inden for de sidste årtier af 1900-tallet. Det skete i takt med en voksende erkendelse af, at Jesus ikke alene var jøde i etnisk forstand, men også gennem sit virke havde villet fremkalde jødedommen i dens sande skikkelse. En Herbert Brauns (1903-1991) indrømmelse af, at "der også for Jesus' vedkommende må regnes med overtagelsen af et vist kvantum jødedom", opleves i dag som absurd, men var i 1957 god latin. Her åbnede Dødehavsteksterne imidlertid efterhånden eksegeternes øjne for et miljø, der i flere henseender lignede Jesus-bevægelsen og den tidligste kristne menighed, nemlig med hensyn til selvforståelse og skriftbrug. Blot var accentueringen af, hvad der var det afgørende, radikalt forskellig. Og det var ikke alene Jesus, der nu blev opfattet i sin jødiske kontekst. Det

samme kom også til at gælde Paulus i dele af det, der er blevet benævnt "det nye Paulus-perspektiv".

Helt i overensstemmelse med dominerende tendenser i international forskning blev Jesus, Paulus og den ældste kristendom altså nu forsøgt forstået ud fra den jødedom, hvorfra de udgik. Skellet mellem jødedom – eller rettere antikkens jødedomme – og de tidligste kristne blev ikke længere sat så skarpt. Overgangen fra Det Gamle Testamente til antik jødedom, som man nu også kendte den fra Dødehavstektsterne, og siden til kristentroen blev snarere anskuet som en bevidsthedshistorisk udvikling og som en interpretationsproces. Sammenhængen mellem Bibelens to dele blev således delvis genetableret om end på nye vilkår, og Septuaginta, eller mere præcist: den gamle græske oversættelse af de gammeltestamentlige bøger, kom nu ind i varmen som den uhyre vigtige hellenistiske version af jødedommens hellige skrifter, som blev kirkens første Bibel.

Receptionshistorien og receptions kritikken, der var begyndt at slå igennem i 1950'erne, betød desuden en stadig større opmærksomhed for de bibelske skrifter i den foreliggende skikkelse. De var ikke primært kilder til den historie, de fortalte, men først og fremmest til den opfattelse af historien, som de enkelte forfattere gav udtryk for gennem deres tilrettelæggelse af den. Den enkelte evangelieforfatter var således ikke blot "samler", men "teolog" i den forstand, at det var hans forståelse af Jesus' betydning, der bestemte hans fortælling.

Det blev også i denne periode, at det kom til en ny bibeloversættelse, noget der i en vis forstand altid må være kronen på det eksegetiske værk. Fra først af var der alene tænkt på en ny oversættelse af Det Gamle Testamente, hvor 1931-oversættelsen nu blev fundet for florumvunden, hvad den fx i tilfældet med Salme 2 allerede var ved sin fremkomst. Således var salmens indledningsord: "Hvorfor fnyser hedninger, hvi pønser folkefærd på, hvad fåfængt er?" heller ikke i 1931 udtryk for almindelig sprogbrug. Prøveoversættelsernes lange række begyndte med *David's Salmer* i 1977, og i 1989 var alle skrifter oversat. Undervejs var den ide opstået hos nogle nytestamentlere, at også Det Nye Testamente kunne trænge til en nyoversættelse, og at der kunne ligge en særlig udfordring i, at en ny oversættelse af begge dele af Bibelen udkom samtidig. Således udsendtes også *Det Nye Testamente i ny oversættelse* i 1989, og en "hel" Bibel kunne endelig autoriseres af dronningen i 1992. Den nye Bibel var dog ikke mere "hel", end at apokryferne manglede. Men det blev der rådet bod på i 1998.

Efter et venligt, men ikke meget velkomment forsøg undervejs på at inddrage Septuaginta i debatten om, hvad der egentlig er kirkens Gam-

le Testamente, brød i 1996 den såkaldte Fakkelt-strid ud. En lille kreds af filologer og andre talte om bibelforfalskning. De kunne her pege på den kirkelige redaktion af prøveoversættelserne, der fandt sted i den dertil udpegede 17-mands kommission, og som havde ført forskellige ikke særligt heldige kompromisser med sig. Armslængdeprincippet blev bøjet, og den eksegetiske samvittighed måtte ind imellem ømme sig. Men Fakkelt-folkenes krav om en rent religionshistorisk oversættelse var langt hen ad vejen udtryk for en miskendelse af kildernes karakter og historie, og en uhyre firkantet argumentationsform, hvis mest karakteristiske kendetegn var gentagelsen, marvsugede hurtigt debatten for enhver frugtbarhed.<sup>69</sup>

Noget andet, der så småt kom gang i igen i de sidste årtier af 1900-tallet, var kommentar-skrivningen. Efter Mosbechs kommentarer kom der faktisk i årtier ikke en egentlig videnskabelig kommentar til et bibelsk skrift på dansk – nævnes kan dog Johannes Muncks posthumt udgivne og ikke særligt vellykkede Acta-kommentar i Anchor Bible serien fra 1967 og Eduard Nielsens kommentar *Deuteronomium* i Handbuch zum Alten Testament fra 1995, der havde været mange år undervejs – det var således en opgave Eduard Nielsen ”arvede” fra Aage Bentzen, hvem bindet da også er tilegnet. Bent Noack sagde engang, at man ikke skulle udgive videnskabelige kommentarer på dansk, da de kom til at stå i 100 år. Og rigtig nok kunne sporene skræmme, som når Torm forlængede levetiden for et par af de kommentarer, som L.W. Schat Petersen (1851-1903) udgav, og som allerede i samtiden var berygtede for deres kedsommelighed.<sup>70</sup> Men i

<sup>69</sup> Det hele endte (foreløbig?) blot med en *Ny Bibeloversættelse – på videnskabeligt grundlag. Annoteret prøveoversættelse. Da Gud begyndte kap. 1-12. Jeshajahu kap. 1-12*. Red. Jens-André P. Herbener og Philippe Provençal (København: C.A. Reitzel/Det Kongelige Bibliotek 2001). Oversættelsen blev ledsaget af dette væsentligt tykkere introduktionsbind *Ny Bibeloversættelse – på videnskabeligt grundlag*. Hele historien er fra fakkelfolkenes synsvinkel skildret i to udgivne prisopgavebesvarelser, nemlig Herbener, *Bibeloversættelse mellem konfession og videnskab* (Reitzel 2004) og Christian Halvgaard, *Kilde eller kanon. Kampen om den danske Bibel* (København: Museum Tusculanum 2008). Desuden Herbener, *Teologi og magt. En debatbog om Den Autoriserede Bibeloversættelse* (Reitzel 2006).

<sup>70</sup> Således udkom Schat Petersens *Matthæus' Evangelium* fra 1895 i et 3. opl. 1931, *Paulus' Brev til Romerne* fra 1900 i et 2. opl. 1919, *Johannes' Evangelium* fra 1902 i et 2. opl. 1923, mens hans *Hebræer-Brevet* fra 1896 ikke blev genudsendt. Af videnskabelige nytestamentlige kommentarer foreligger fra 1900-tallet ellers – foruden Holger Mosbechs ovenfor nævnte til Apostlenes Geminger, Første Korintherbrev og Johannes' Åbenbaring – kun F. Torm, *Paulus' Breve til Timotheus og Titus* (København: Gad 1916, 2. udg. 1932); F. Buhl, *Hebræerbrevet* (København: Hagerups Forlag 1922, 2. udgave ved Holger Mosbech, 1941); L.J.

1989 kunne Sigfred Pedersen grundlægge Dansk Kommentar til Det nye Testamente, hvis to første bind ganske vist var henholdsvis en metodelære (*Skriftsyn og metode*; 2. udgave 2007) og en tidshistorie (*Den nytestamentlige tids historie*, 1994), og i den alment tilgængelige genre udsendte Bibelselskabet i årene efter 1982 kommentarer til alle bibelske skrifter<sup>71</sup> (og i forbindelse med nyoversættelsen af apokryferne også en kommentar til dem i 1998).<sup>72</sup> Den fornyede interesse for kommentar-skrivning afspejler det veritable boom, der har været internationalt i denne genre siden 1980'erne.

At bibelsk eksegese i slutningen af 1900-tallet ikke længere var båret af den konsensus, som herskede tidligere, nødvendiggjorde en afløser af *Gads danske Bibelleksikon*, og i 1998 forelå *Gads Bibelleksikon* i to bind, hvor alle de toneangivende artikler er nyskrevne. Hovedredaktører er her Hans Jørgen Lundager Jensen og Geert Hallbäck. I forordet konstaterer redaktionen behovet for en gennemgribende ny udgave:

Årsagen hertil er den udvikling, bibelforskningen har gennemgået siden 1960'erne. De filologiske og historiske metoder, som dengang var det alment accepterede grundlag for bibelforskningen, er blevet suppleret af metoder inspireret af samfundsvidenskab, antropologi, sprog- og litteraturvidenskab m.m. Samtidig er den udbredte enighed om bibelforskningens resultater, der herskede i 60'erne, ikke længere til stede i dag, hvor metoder, teorier og opfattelser mødes og strides. Det nye leksikon må afspejle den ændrede metodesituation og den herskende pluralisme inden for bibelforskningen (s. V).

Man vil således i artiklerne

---

Koch (1875-1969), *Fortolkning til Paulus' Andet Brev til Korintherne* (Gad 1914-1917, 3. udgave 1958); *Fortolkning til Johannesbrevene* (København: O. Lohses Forlag 1943); *Fortolkning til Galaterbrevet* (Lohse 1958); Christian Lindskrog, *Fortolkning til Første Johannesbrev* (København: Gyldendal 1941) samt Poul Nepper-Christensen, *Matthæusevangeliet* (Århus: ANIS 1988) og Aage Pilgaard, *Kommentar til Markusevangeliet* (Århus: Aarhus Universitetsforlag 1988; 2. udgave som bind 5 i Dansk kommentar til Det Nye Testamente 2008).

<sup>71</sup> Jf. Per Bilde, 'Nyere danske kommentarer til Det Nye Testamente', review-artikel i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* nr. 17 (1990) s. 87-108, hvor syv af de ni omtalte kommentarer er fra Bibelselskabets serie (de to er hhv. Aage Pilgaards og Poul Nepper-Christensens). Det kan bemærkes, at forfatterne til bindene i Bibelselskabets serie for langt størstedelens vedkommende var/er universitetsansatte.

<sup>72</sup> Benedikt Otzen, *Kommentar til De Apokryfe Bøger* (København: Bibelselskabet 1998).

kunne se en større vægt på de bibelske skrifers litterære form og teologiske indhold og en nedtoning af deres betydning som realhistoriske kilder. Her løber to selvstændige tendenser sammen. Dels en større litterær og teologisk interesse, dels en forøget skepsis over for det historiske indhold i de bibelske skrifter (s. V-VI).

Enhver nævnelse af Guds ord er forsvundet. Og kunne den foregående generation tale om en nødvendig opdragelse i forhold til videnskabelig bibelforskning, hersker der altså nu en større åbenhed over udfaldet af bibelstudiet. Den front, der siden 1960'erne cementeredes mellem en videnskabelig og fri bibelforskning og fundamentalistisk bibellæsning, består imidlertid fortsat. Og videnskabelig eksegeses opgave er da også ikke mindst at fastholde, at vi med Bibelen står over for en samling historiske og historisk betingede dokumenter. Udviklingen har åbenbart ikke gjort samarbejdet med systematisk teologi lettere. Dels forstår eksegeterne næppe længere sig selv som leverandører af halvfabrikata til systematisk bearbejdelse, dels er systematisk teologi gennemgående ganske upåvirket af, hvad der foregår i bibelsk eksege. Det leder hen til spørgsmålet om eksegesens selvstændige funktion i teologien. Men det vil jeg lade ligge her.





# SØREN KIERKEGAARD OG DEN SAMTIDIGE BIBELVIDENSKAB<sup>1</sup>

## 1. Indledning

Da Søren Kierkegaard indleder sit egentlige forfatterskab i 1838 med *Af en endnu Levendes Papirer*, havde bibelvidenskaben i de forudgående 60-70 år gennemløbet en dramatisk udvikling. Den havde først og fremmest fundet sted i Tyskland, men det var også det land, som dansk teologi – og filosofi – især orienterede sig imod. Indledningsvis kan det imidlertid blot konstateres, at Kierkegaard ikke var synligt påvirket af, hvad der foregik på dette felt. Formålet med her alligevel at give en oversigt over periodens forskellige positioner og landvindinger, er derfor at tegne den baggrund op, som Kierkegaards benyttelse af Bibelen skete på. For det hører også med til billedet, hvilke synspunkter og indsigter Kierkegaard fravalgte. Om den slags forskningshistoriske skitser gælder det så i øvrigt, at de næsten ikke kan undgå at være præget af bagklogskab. For det er jo først, når støvet efter de forskellige omvæltninger har lagt sig, at det bliver tydeligt, hvad der blev milepæle, og hvad der bar en fremtid i sig.<sup>2</sup>

## 2. Indførelsen af en historisk-kritisk betragtning af Bibelen

I løbet af 1700-tallet havde ortodoksiens syn på Bibelen som verbalinspireret i hvert fald i universitetsteologien måttet vige for en stadig mere historisk-kritisk forståelse af de bibelske skrifers tilblivelse, ud-

---

<sup>1</sup> Denne afhandling er den danske udgave af det engelske bidrag "Kierkegaard and Eighteenth- and Nineteenth-Century Biblical Scholarship: A Case of Incongruity". I John Stewart (ed.), *Kierkegaard and the Bible*. Tome II: *New Testament* (Aldershot: Ashgate Publishing Ltd 2010). Denne danske udgave er ikke i alle enkeltheder identisk med den engelske. Til dette kapitel af fortolkningens historie har jeg tidligere bidraget med bl.a. "Gør Oplysningstiden en forskel i kirkens bibelbrug?" I Tine Reeh og Anna Vind (red.), *Reformationer. Universitet – Kirkehistorie – Luther*. FS til Steffen Kjeldgaard-Pedersen, 28. april 2006 (København: C.A. Reitzels Forlag 2006) s. 71-92.

<sup>2</sup> Det følgende bygger på de foreliggende forskningshistoriske værker: Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments* (Neukirchen: Neukirchener Verlag [1956] 2. ergänzte und erweiteter Auflage 1969); Werner Georg Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Freiburg/München: Karl Alber [1958], 2. überarbeitete und ergänzte Auflage 1970); Otto Merk, *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit*. Marburger Theologische Studien 9 (Marburg: Elwert Verlag 1972); William Baird, *History of New Testament Research. Volume One: From Deism to Tübingen* (Minneapolis: Fortress Press 1992). I overvejende grad skylder jeg disse værker de forskellige henvisninger.

tryksformer og forhold til historien. En mellemstation blev pietismens vægtlægnings på den personlige tilegnelse, der som sideeffekt også kunne medføre personlig stillingtagen. Det var i hvert fald et aspekt, som for eksempel Grundtvig havde øje for.<sup>3</sup> En væsentlig forudsætning for den tyske oplysningsteologi var imidlertid den engelske deisme, der udfoldede sig allerede fra slutningen af 1600-tallet og de første årtier af 1700-tallet. Deismen trivedes ikke ved universiteterne og var i sin bibelkritik først og fremmest et opgør med den bog, der især blev tillagt autoritet. Konfronteret med fornuftens klare lys smuldrede den hævdvundne autoritet. Bibelen viste sig slet ikke at være ufejlbarlig, men tværtimod fuld af fornuftstridigheder. Med deismen var således de to hovedargumenter for kristendommens sandhed, nemlig skriftbeviset og Jesu undere, sat ud af spillet.

Deismen blev i løbet af 1700-tallet domesticeret i tysk universitetsteologi og blev her en væsentlig forudsætning for Oplysningstiden. En pioner var Johann Salomo Semler (1725-1791). Semler udgik fra et stærkt pietistisk miljø, men kom via sine studier i forbindelse med den empiriske rationalisme, som forbindes med filosofen Christian Wolff (1679-1754) og dominerede filosofien frem til Kant. Semler tilhører det afsnit af Oplysningstiden, der kaldes 'neologien'. Det var kendetegnet ved, at man endnu fastholdt troen på en overnaturlig åbenbaring. Semlers projekt gik ud på at harmonisere åbenbaring og fornuft, hvad han netop gjorde ved at gøre åbenbaringen til en personlig erfaring. Samtidig delte han Oplysningstidens optimisme ved at opfatte kristendommen som en fremadskridende åbenbaring, og det betød, at han kunne betragte den ældste kristendom som en foreløbig station i en udvikling af sandheden, der efterhånden ville føre til dens fulde virkeliggørelse. Bibelen var altså ikke normativ som sådan. Semler fik især indflydelse på bibelvidenskaben gennem sin problematisering af begrebet 'kanon'. Det skete først og fremmest i skriftet, eller rettere: skrift-rækken, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, der udkom i fire bind i årene 1771-1775. Her argumenteres der for det synspunkt, at

<sup>3</sup> Grundtvig havde et skarpt blik for sammenhængen mellem pietisme og rationalisme. I *Kort Begreb af Verdens Krønike i Sammenhæng* (1812) skriver han således i sin karakteristik af den pietistiske kirkehistoriker Gottfried Arnold (1666-1730) på grund af dennes berygtede *Unpartheyische Kirchen- und Ketzergeschichte* I-IV (1699-1700), at det var en meget forståelig konsekvens, "thi i Pietismen laa Vantroens Spire, den drev paa Gerninger først og sidst, og naar Mennesket først tillyver sig en indvortes Oplysning, som skal være Skriftens Dommer, er der kun et kort Skridt til at forgude Fornuften, ..." Citeret efter N.F.S. Grundtvig, *Værker i Udvalg*. Udg. af G. Christensen og H. Koch Bind 1 (København: Gyldendal Nordisk Forlag 1940) s. 380.

da kanon er blevet til ved en historisk proces og beror på menneskelige beslutninger, skal den også undersøges historisk. Og det fører til en også indholdsmæssig kritik: Ikke alle dele af kanon er lige meget værd, ja faktisk er store dele af Det Gamle Testamente obsolete, forældede for kristne. Guds ord og Skriften er derfor langt fra identiske størrelser, og Jesu lære må her være den overordnede målestok. I virkeligheden gælder det ifølge Semler også:

Der einzige Beweis, der einem aufrichtigen Leser ganz Genüge thut, ist die innere Überzeugung durch Wahrheiten, welche in dieser heiligen Schrift (aber nicht in allen Theilen und einzelnen Büchern) angetroffen werden; welches man sonst, um kurz zu reden, mit einer biblischen, etwas undeutlichen Redensart, das Zeugnis des heiligen Geistes in dem Gemüte des Lesers genent hat.<sup>4</sup>

For neologen Semler gælder det således, at mens Det Nye Testamente rummer den universelle, afklarede og evige religion, repræsenterer Det Gamle Testamente en national-jødisk tidsbestemt religion. Den kristne skal følgelig ikke tro på Bibelen, og den opbyggelige brug skal være i overensstemmelse med den historiske undersøgelses resultater. Med sin indsats blev Semler grundlægger af den historiske udforskning af Bibelen. Samtidig bliver det klart, at følgen af at gøre bibelvidenskab til ren og skær historievidenskab og betragte kanon som en udelukkende historisk størrelse er, at alt bliver relativt.

Den kun lidt yngre samtidige Johann David Michaelis (1717-1791) – ”der eigenartigste und wohl auch bedeutendste Gelehrte des 18. Jahrhunderts ... in der alttestamentlichen Bibelforschung”<sup>5</sup> og fra 1746 professor i orientalske sprog i Göttingen – grundlagde den nytesta-

<sup>4</sup> *Abhandlung von freier Untersuchung* II, s. 39 (efter Kümmel, *Das Neue Testament*, s. 76). De første 128 sider af bind 1 foreligger i en sprogligt let moderniseret skikkelse i Johann Salomo Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, hrsg. von H. Scheible. Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 5 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1967).

<sup>5</sup> Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung*, s. 97. J.D. Michaelis udgav oversættelser med forklarende noter af både Det Gamle Testamente (i 13 dele, 1769-1783) og Det Nye Testamente (i seks dele, 1790-1792), et værk der kom i dansk oversættelse ved Jens Bech: *Johann David Michaelis Oversættelse af det gamle Testamente med Anmærkninger* I-III (København: Gyldendal 1785-1791) og *af det Nye Testamente med Anmærkninger* I-II (i fire dele, 1793-1797). På den måde fik man formidlet den nyeste tyske kritiske forskning til det danske publikum. I øvrigt var det samme Michaelis, der inspirerede Frederik den Femte til at iværksætte Carsten Niebuhr-ekspeditionen 1761-1767.

mentlige indledningsvidenskab som en historisk orienteret disciplin. Det skete især med det 4. og stærkt forøgede oplag af hans *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes* fra 1788 (oprindelig 1750), der undervejs var vokset fra ét til to bind. Her blev der skelnet mellem ægte og uægte skrifter i overensstemmelse med de oprindelige principper for, hvad der skulle regnes for kanonisk, og det vel at mærke med den konsekvens, at de bøger, der var kommet med under falske forudsætninger, ikke længere skulle regnes for kanoniske. Det historiske spørgsmål blev gjort til det overordnede, og indledningsvidenskabens blev dermed vigtig for dogmatikken.

En ulige mere radikal overtagelse af deismens grundtanker finder vi hos en lidt ældre samtidig til Semler, nemlig Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), professor i semitiske sprog ved det akademiske gymnasium i Hamburg. Hans forfatterskab forløb på to planer: Et offentligt og et privat. Således kunne han offentligt bekende sig til en moderat rationalisme à la filosofen Christian Wolff. Det skete for eksempel i bogen *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* fra 1754 (3. forøgede udgave 1766; reprint 1985). Hans fremtrædende plads i teologihistorien skyldes imidlertid hans arbejde *Apologie oder Schutzschrift der vernünftigen Verehrer Gottes*. Det er blevet til efter 1736 og inden Reimarus' død i 1768. Men af hensyn til sit offentlige omdømme og vel ikke mindst familiens udgav Reimarus ikke dette radikalt bibelkritiske værk, men lod det udelukkende versere i afskrifter blandt venner. Testamentarisk bestemte han, at det først måtte udgives, når tiden var moden til det, hvad han var sikker på, at tiden ville blive.<sup>6</sup>

I årene 1774-1778 udgav Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) imidlertid syv fragmenter af Reimarus' *Apologie oder Schutzschrift*.<sup>7</sup> Det havde Lessing af en datter af Reimarus ved navn Elise fået lov til på den betingelse, at anonymiteten blev opretholdt. Lessing foregav, at der var tale om et anonymt manuskript, fundet i det hertugelige bibliotek i Wolfenbüttel, hvor han en tid var ansat. Derfor gik forfatteren indtil en afsløring i 1814 under navnet "der Wolfenbüttelsche Ungenannte". De to første fragmenter, *Von Duldung der Deisten* og *Von Verschreyung der Vernunft auf den Kanzeln* hænger sammen som forsvar for den naturlige

<sup>6</sup> Faktisk udkom det først i sit fulde omfang i 1972: *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Im Auftrag der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg. Hrsg. von Gerhard Alexander, I-II (Frankfurt am Main: Insel 1972).

<sup>7</sup> Her er benyttet udgaven *Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten*. Hg. von G.E. Lessing (5. Aufl. Berlin: Reimar 1895).

teologi og den fornuftige religion. Det tredje, *Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten*, argumenterer for, at en åbenbaring, der fordrer beviser for at overbevise mennesker, overhovedet ikke er en guddommelig åbenbaring. Det fjerde fragment, *Durchgang der Israeliten durchs rothe Meer*, påpeger, inspireret af stilen i den engelske deisme, det absurde i Exodus-beretningen. Det femte, *Daß die Bücher des A.T. nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren*, slår til lyd for, at fortolkning fordrer forståelse af, hvad de bibelske forfattere ville med deres skrifter. Det sjette, *Über die Auferstehungsgeschichte*, påviser de mange uoverensstemmelser i evangeliernes opstandelseshistorier og stiller spørgsmålet, hvordan i al verden troen skal kunne bygge på fire fjerne vidner, der modsiger hinanden.

Dette sjette fragment var imidlertid oprindelig en fortsættelse til det syvende og sidst udgivne, *Von dem Zwecke Jesu und seine Jünger*, der blev det, der især satte sindene i kog. For heri blev i argumenteret form den opfattelse gentaget, som i sin tid deisten Thomas Wollston (1669-1733) i sit berygtede skrift *Six Discourses on the Miracles of our Saviour* (1727-1730) havde gjort sig til talsmand for, nemlig at kristendommen beror på et bedrag: Det var disciplene, der havde fjernet den døde fra graven (jf. Matt 28,13), for at de kunne fortsætte det relativt sorgløse liv, som de havde ført sammen med Jesus, hvor de levede af gaver, og hvor de havde forventet at skulle regere sammen med Jesus i et jordisk messiasrige. For Jesus havde betragtet sig selv som en jordisk messias, ja havde kaldt sig 'menneskesøn' for at understrege sin ydmyghed. Og når han også kaldte sig Guds Søn, var det alene for at tilkendegive, at han var den messias, der i særlig grad var genstand for Guds kærlighed. Hans forkyndelse lå i det hele taget inden for jødedommens rammer. Efter katastrofen ventede disciplene, til liget var blevet uigenkendeligt. Derefter forkyndte de Jesus som en åndelig messias, der var død for at sone menneskehedens synder, men også for at kunne indgå til den herlighed, som han var bestemt til. Det var netop i kraft af denne herlighed, han opstod fra de døde på tredjedagen, som han også havde forudsagt det, hvorefter han fór op til himlen. Disciplene kunne her knytte til ved den alternative messiasforventning, som findes i Daniel 7, hvor der tales om en som en 'menneskesøn', der skal komme på himlens skyer og af den gamle af dage få overdraget al magt. Ved dette bedrageri undgik de at skulle vende tilbage til den ydmyge gerning som fiskere.

Dermed havde Reimarus fået sat en sondring på den eksegetiske og teologiske dagsorden, som skulle blive bestemmende. Med hans egne ord: "Ich finde große Ursache, dasjenige, was die Apostel, in ihren eignen Schriften vorbringen, von dem, was Jesus in seinem Leben wirk-

lich selbst ausgesprochen und gelehret hat, gänzlich abzusondern" (s. 5). For med denne skelnen mellem, hvad apostlene frembragte i deres egne skrifter, og hvad Jesus som menneske havde talt og belært om, blev den sondring knæsat mellem Jesu religion og den kristne religion, som i stor variationsbredde stadig er grundlæggende, f.eks. i spørgsmålet om forholdet mellem den historiske Jesus og kirkens Kristus-forkyndelse. Reimarus' egen løsning var altså direkte negativ. For ifølge hans forståelse har de to størrelser i grunden intet med hinanden at gøre. Tilmed kan Reimarus ikke tillægge Jesu egen forkyndelse eller religion nogen særlig værdi, da den for ham alene er en form for jødedom.

Reimarus' betydning ligger imidlertid ikke i hans konkrete resultater, men i hans metodiske tilgang. Albert Schweitzer hævder således i *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*: Reimarus' "Værk er maaske den mest storslaaede Præstation inden for hele Jesu-Liv-Forskningen, for han var den første, der opfattede Jesu Forestillingsverden historisk, d.v.s. som eskatologisk Verdensanskuelse."<sup>8</sup> Her blev der ingen evige universelle moralske sandheder tilbage, der så at sige kunne redde en plads til Jesus i åbenbaringens historie. Fjernelsen af enhver form for supranaturalisme betød samtidig fjernelsen af enhver betydning. Reimarus havde ingen sans for det, der hos Semler optrådte som den subjektive erfarings åbenhed for den guddommelige åbenbaring. På den anden side er det imidlertid også så som så med Reimarus' historiske forståelse. Det havde allerede D.F. Strauß et klart blik for, når han i sit skrift om Reimarus kunne skrive: "Das achtzehnte Jahrhundert war unhistorisch, es verstand eigentlich nur sich selbst; um so klarer wußte es aber auch, was es wollte und sollte."<sup>9</sup> Desuden hentede Reimarus også i højere grad sine anskuelser fra Deismen, end Schweitzer lader forstå. Kierkegaard kendte selvfølgelig til Wolfenbütteler-Fragmenternes eksistens, men kommer i sit forfatterskab ikke ind på deres indhold.<sup>10</sup>

Lessing havde nu ikke udgivet fragmenterne, fordi han var enig med alt, hvad der stod i dem. Men han ønskede at fremprovokere en drøftelse af kristendommens grundlag. Og man kan sige, at provokationen lykkedes.

<sup>8</sup> Anført efter J. Novrups danske oversættelse af udtog af Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1913), *Jesu Liv. Af Jesu-Liv-Forskningens Historie* (København: Det danske Forlag 1955) s. 45 (i originalen s. 23).

<sup>9</sup> D.F. Strauß, *Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (Leipzig 1862; reprint Hildesheim: Olms 1991) s. 2.

<sup>10</sup> De nævnes således i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* i forbindelse med behandlingen af Lessing, men det er ikke deres indhold, men alene spørgsmålet om, hvorfor Lessing udgav dem, der berøres (SKS 7 s. 104).

Faktisk alt for godt. For det viste sig svært at holde debatten på fornuftens skinner. Som det var sket tidligere og skulle ske igen, så fik forargelsen lov til at optræde som argument. Og da anonymiteten blev opretholdt med hensyn til hvem, der havde forfattet fragmenterne, rettede ophidselsen sig snart mod udgiveren. Han holdt sig imidlertid på sin side heller ikke tilbage, men svarede gerne og stærkt polemisk igen på kritikken. Det fremgår af en række af hans skriftlige indlæg i debatten.

Lessings dybereliggende hensigt med udgivelsen var at vise, at kristentroen ikke bygger på historiske kendsgerninger. Alt det – hedder det i afhandlingen *Eine Duplik* fra 1778 – der i givet fald skulle kunne tjene til at bevise noget, derunder ikke mindst Jesu undere, er ikke andet end stilladser, ikke selve bygningen. Og stilladser pilles jo ned, så snart bygningen er rejst. Retorisk spørger Lessing: "Wann wird man aufhören, an den Faden einer Spinne nichts weniger als die ganze Ewigkeit hängen zu wollen! — Nein: so tiefe Wunden hat die scholastische Dogmatik der Religion nie geschlagen, als die historische Exegetik ihr jetzt täglich schlägt."<sup>11</sup>

Det er interessant at iagttage, hvorledes Lessing med det samme ser faren i at identificere det historisk verificerbare med troens indhold. Religionen er for ham uendelig meget større end bevidnelsen. Således kan han andetsteds, i *Axiomata* (ligeledes fra 1778), der er et svar til en af hans heftigste kritikere, Hauptpastor Goeze i Hamburg, ligeud spørge, om der ikke havde været en tid, hvori den kristne religion allerede var udbredt og allerede havde bemægtiget sig mange sjæle, men hvori der endnu ikke eksisterede et bogstav af de skrifter, som har nået os. For er det tilfældet, må det også være muligt, at alt det, som evangelisterne og apostlene har skrevet, igen gik tabt, og at den religion, som de havde undervist i, alligevel bestod.<sup>12</sup> Grundtvigs mageløse opdagelse er her i nogen grad foregrebet.

Klarest kommer Lessings opfattelse vel til udtryk i afhandlingen *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* fra 1777. Her rammer han nerven, eller rettere den manglende nerve i den historiske bevisførelse. For Lessing indrømmer hjertens gerne rigtigheden af ethvert skriftbevis og ethvert under, derunder også Jesu opstandelse. Han vedgår desuden, at havde han selv oplevet noget af dette, ville det have overbevist ham. Men vidnesbyrdet på anden hånd, efterretningen om de opfyldte forjættelser og underne mister al kraft, når de er henvist til at virke gennem et medium. Som det hedder i det berømte udsagn: "Zufällige

<sup>11</sup> *Eine Duplik*. Efter Lessings Werke. Hg. von G. Witkowski. Meyers Klassiker-Ausgaben. Band 7 (Leipzig und Wien o.J.) s. 99-178: s. 111.

<sup>12</sup> *Axiomata*, i den i forrige note anførte udgave, s. 191-226: s. 207-208.

Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden.”<sup>13</sup>

Det er for Lessing et umuligt spring fra én klasse af sandheder til en anden. Man må ikke forlange af ham, at han skal bygge alle sine metafysiske og moralske begreber på historiske sandsynligheder, blot fordi han ikke har noget troværdigt at indvende mod opstandelsen. For hvis det ikke er en *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, så véd Lessing ikke, hvad Aristoteles har ment med den benævnelse. ”Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe“ (s. 84). Det eneste forbindtlige for Lessing er derfor læren selv. Det kan ikke overraske, at Kierkegaard kunne beundre Lessing for hans afvisning af ”Approximationen”, når det gjaldt troen.<sup>14</sup>

Denne forskydning af betydningen fra det historisk verificerbare til åndelige sandheder af en anden kategori løsnede for den anstrengthed, der opstod dér, hvor man skulle have den evangeliske fortælling, for nu ikke at tale om bibelhistorien som sådan, gjort umiddelbart historisk troværdig. Lessing var af den opfattelse, at de bibelske skrifter skulle læses som menneskelige produkter, dvs., som udtryk for deres forfatteres begrænsede forståelse.

Dette kom nu også til at ytre sig i, at den distinktion, Lessing foretog mellem på den ene side Jesu religion, eller Kristi religion, som han kalder den, og på den anden den kristne religion, lader de to størrelser stå uformidlet. Som det udtrykkes i det lille stykke ”Kristi religion”,<sup>15</sup> som hører hjemme blandt hans efterladte papirer, så kan Lessing ikke nok som begejstret over den religion, Jesus kendte og udøvede som menneske, og som var både ophøjet og kærlighedsværdig. Ganske anderledes forholder det sig med ”den anden, den kristne religion, ... den religion, der holder det for sandt, at han var mere end et menneske, og som af den grund har gjort ham selv til genstand for sin tilbedelse.” ”Hvorledes begge disse to religioner, Kristi religion såvel som den kristne religion, kan hente deres begrundelse i én og den samme person, er – for Lessing – ubegribeligt.”

Dermed opstod der en ideologisk begrundelse for at prøve at trænge bag om evangeliernes Jesus Kristus-forkyndelse og tilbage til den historiske skikkelse. Således gælder et andet af Lessings efterladte arbejder, ’Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschicht-

<sup>13</sup> *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, samme udgave, s. 79-85: s. 82.

<sup>14</sup> Jf. f.eks. M. Müller, ’Historikerens Jesus, den historiske Jesus og kirkens Kristus-forkyndelse’. *DTT* 38 (1975) s. 81-104: s. 98-101. Videre nedenfor.

<sup>15</sup> I anførte udgave, 353-354. D.o. i M. Müller, *Jesus-opfattelser — i den nytestamentlige forskning* (København: Arnold Busck Nyt Nordisk Forlag 1978) s. 35-36.



schreiber betrachtet',<sup>16</sup> forsøget på at påvise eksistensen af et urevangelium, som blev affattet hurtigt efter Jesu død og på hebraisk. Lessing mener her bl.a. at kunne bygge på Hieronymus' oplysninger om et Nazaretevangelium. Dette urevangelium var det, der forelå for forfatteren til Matthæusevangeliet, som Lessing daterer til ca. 30 år efter Jesu død. Siden følger så Lukas- og Markusevangeliet. Johannesevangeliet står i denne sammenhæng for sig selv:

Nur sein Evangelium gab der christlichen Religion ihre wahre Konsistenz; nur seinem Evangelio haben wir es zu danken, wenn die christliche Religion in dieser Konsistenz allen Anfällen ungeachtet noch fortbauert und vermutlich so lange fortdauern wird, als es Menschen gibt, die eines Mittlers zwischen ihnen und der Gottheit zu bedürfen glauben, das ist ewig (s. 415; § 63).

I forlængelse af blandt andre Reimarus opstod imidlertid hermed en anden "garstiger breiter Grabe", nemlig mellem Jesus og hans apostle. At det, som først Paulus, siden evangelisterne og andre forsøgte, var en interpretation af Jesu budskab og betydning, kunne Lessing og mange efter ham ikke få øje på, fordi kristologien havde selvstændiggjort sig i forhold til budskabet. Spekulationen i Jesus som Guds Søn tjente ikke længere som interpretation af hans forkyndelse, men var blevet en trosartikel i sig selv. Dermed var i hvert fald en del af fundamentet lagt til den Paulus-uvilje, hvis ikke ligefrem det Paulus-had, der blev betegnet for megen teologi i 1800-tallet og et stykke ind i 1900-tallet.

Nævnes skal i denne forbindelse også Johann Gottfried Herder (1744-1803). I to mindre teologiske skrifter, *Vom Erlöser der Menschen. Nach unseren drei ersten Evangelien* (1796) og *Von Gottes Sohn, der Weltheiland. Nach Johannes Evangelium* (1797),<sup>17</sup> slog Herder i sidstnævnte til lyd for ikke alene at sondre mellem Jesusbilledet i de synoptiske evangelier på den ene side og i Johannesevangeliet på den anden, men han gik desuden imod at harmonisere de synoptiske evangelier: "Vier Evangelisten sind, und jedem bleibe seine Zweck, seine Gesichtsfarbe, seine Zeit, sein Ort" (s. 416 noten). Forud for de nedskrevne evangelier gik en mundtlig prædiken om Jesus Messias som det ældste evangelium, og det havde ingen biografisk interesse. Dette mundtlige

<sup>16</sup> I anførte udgave Band 6, 392-416.

<sup>17</sup> Anført efter *Herder's Sämmtliche Werke* 19 (Berlin: Weidmann 1880) henholdsvis s. 135-252 og s. 253-424. Sidstnævnte skrift findes i dansk oversættelse: C.G. Zahle, *J.G. Herder om Guds Søn, Verdens Frelser. Efter Johannis Evangelium. Samt en forskrift, at bringe vore Evangelier i Harmonie, i Følge deres Oprindelse og Orden* (Kjøbenhavn 1799).

urevangelium var mere tro over for Jesus-overleveringen end de senere nedskrevne. Af disse er Markusevangeliet det ældste og mest primitive, mens Matthæusevangeliet er en udvidet udgave af urevangeliet, der vil vise, at Jesus også ifølge den jødiske messiasdogmatik var messias, og Lukasevangeliet med kendskab til Matthæusevangeliets tilføjelser vil skabe en egentlig historiefortælling, og endelig Johannes, der skrev 40 år senere, ønskede at fremkalde en efterklang af de ældre evangelier i en højere tone. "Eh' also Eins unsrer Evangelien geschrieben war, war das Evangelium da, in Ankündigungen Christi und der Apostel" (s. 196-197). Herder har også sans for Jesu gerning: "denn Werk war es, nicht blos Lehre. Ein Reich Gottes, d.i. eine wirkliche Anstalt und Verfassung, die Gottes und der Menschen würdig sei, unter die Völker zu bringen, war sein Beruf, seine Absicht." Derfor var den såkaldte 'kristne religion' ikke en udartning: "Die sogenannte Religion an Jesum muß sich also mit dem Fortgange der Zeit nothwendig in eine Religion Jesu und zwar unvermerkt und unaufhaltbar verändern. Sein Gott unser Gott, sein Vater unser Vater!" (s. 250).

### 3. Eksegesens frigørelse fra den dogmatiske teologi

Den, der især fik betydning ved inden for fageksegesens rammer at drage de nødvendige konsekvenser af den nye situation for bibelvidenskaben, er Johann Philipp Gabler (1753-1824). Gabler satte således en ny standard i en tiltrædelsesforelæsning i Altdorf i 1787 med titlen, 'Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus (Tale om den rette skelnen mellem bibelsk og dogmatisk teologi og den rette bestemmelse af formålene med hver af dem).'<sup>18</sup> I denne forelæsning bliver både den nye bibelske teologis fremskridt og begrænsninger tydelige. For nok fastslås det, at bibelsk teologi er en historisk disciplin, der formidler, hvad de hellige forfattere har gjort sig af tanker om de guddommelige ting.

Die biblische Theologie besitzt historischen Charakter, überliefernd, was die heiligen Schriftsteller über die göttlichen Dinge gedacht haben; die Dogmatische Theologie dagegen besitzt didaktischen Charakter, lehrend, was jeder Theologe kraft seiner Fähigkeit oder gemäß dem Zeitumstand, dem Zeitalter, dem Orte, der Sekte, der Schule und anderen ähnlichen Dingen dieser Art über die göttlichen Dinge philosophierte.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Tysk oversættelse i Otto Merk, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, s. 273-284 = Georg Strecker (Hrsg.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*. WdF 367 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975) s. 32-44.

<sup>19</sup> Tysk oversættelse efter Merk, *Biblische Theologie*, s. 275-276.

Alligevel mener Gabler, at den historiske undersøgelse ved at fjerne den tidsbestemte mytologiske iklædning er i stand til at afdække, hvad der har evig og universel betydning. For eksempel hvad der i apostlenes udsagn er i sandhed guddommeligt, og hvad der er tilfældigt og rent menneskeligt. Hvad fageksegeterne her når frem til af resultater, kan så overtages som grundlag for den dogmatiske teologis arbejde. Hvad angår betegnelsen 'dogmatisk teologi',

ist besonders zu untersuchen, welche Meinungen sich auf die bleibende Form der christlichen Lehre beziehen und so uns selbst angehen; und welche nur für die Menschen eines bestimmten Zeitalters oder einer bestimmten Lehrform gesagt sind. Es steht nämlich bei allen fest, daß nicht der gesamte Inhalt der heiligen Schriften für Menschen jeder Art bestimmt ist; sondern dass ein großer Teil von ihnen eher für ein bestimmtes Zeitalter, einen bestimmten ort und eine bestimmte Art von Menschen nach dem Ratschluß Gottes selbst verbindlich gemacht worden ist.<sup>20</sup>

Som Semler skelner Gabler således mellem religion og teologi og hævder, at man skal respektere, at de gammeltestamentlige bøger og de nytestamentlige er blevet til i forskellige epoker af religionens udvikling.

Et betydningsfuldt skridt i udviklingen af en kritisk bibelvidenskab blev desuden taget af gammeltestamentleren Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827), en pioner inden for gammeltestamentlig indledning i kraft af en kritisk drøftelse af de forskellige bøgers oprindelse og tidsmæssige indplacering. Men derudover inddrog han i fortolkningen af den bibelske urhistorie den myteforståelse, som var blevet formuleret af Christian Gottlieb Heyne (1729-1812), klassisk filolog i Göttingen. I *Commentatio de Apollodori bibliotheca – simulque universe de litteratura mythica* (Göttingen 1783, 2. udgave 1803) efterviste Heyne på et psykologisk-genetisk plan, at myterne og alt, hvad der forbandt sig med dem, hørte menneskehedens barndom til, hvor man endnu ikke var i stand til at skelne mellem for eksempel historiske og uforklarlige hændelser. "A mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit" ("Fra de tidligste mennesker myter udgår sammen med historien al filosofi"), lyder et i denne sammenhæng hyppigt citeret udsagn (1803, s. XVI).

Heynes historisk-kritiske grundantagelse er, at myterne går forud for enhver digterisk skaben og er en før-litterær udtryksform, hvorfor allegorien må bestemmes som et senere litterært produkt, skabt med

<sup>20</sup> Merk, *Biblische Theologie*, s. 280.

henblik på at fortolke myterne.<sup>21</sup> Myten skal altså i sin forlitterære skikkelse udskilles fra enhver senere litterær bearbejdelse, som først og fremmest kommer til udtryk i indoptagelse af allegorier. For at kunne det må man vide, hvad der karakteriserede den forlitterære myte, og det sker gennem indsigten i den historiske forståelse af myten som tænke- og udtryksform for den tidligste udgave af folkenes historie, som går forud for enhver digterisk behandling. Ved på denne måde historisk-kritisk at udskille de oprindelige myter, når Heyne til at kunne opdele dem i to grupper, nemlig 1) historiske myter om bygrundlæggelser og betydningsfulde menneskers bedrifter, og 2) filosofiske myter, benævnt "Philosopheme", som væsentligt udgøres af spekulationer om guder, verden og mennesker. Heyne kan imidlertid også tale om en tredje gruppe, "den poetiske myte", som enten kan tilforordnes den historiske eller den filosofiske myte som den digteriske behandling. Ved denne klassificering gør Heyne det tydeligt, at myter ikke er fabler, men sagn, og ved at skelne mellem den forlitterære og den litterære myte kan han skille den oprindelige myte fra dens digteriske ikklædning.

Eichhorns *Urgeschichte* var oprindelig udkommet i to dele i 1779, men fik først rigtig betydning, da Gabler genudgav værket med udførlig indledning og anmærkninger i 1790-1792.<sup>22</sup> Myten var ikke blot poesi (som f.eks. Herder kunne mene det) eller tidsbunden akkomodation (som f.eks. Semler antog). Der er tale om en sprog-, tænke- og forestillingsform i en tidsalder, hvor man ikke var i stand til at tale anderledes, fordi man ikke vidste bedre. Myten, som den for eksempel kommer til orde i de tre første kapitler af 1 Mosebog, skal med andre ord ikke tages bogstaveligt, som gemte der sig en egentlig historie bag den. Siden anvendte Eichhorn også sit mytebegreb på en nytestamentlig tekst, nemlig fortællingen om befrielsen af Peter fra fængslet i Apostlenes Gerninger 12,3-11, hvor helt naturlige begivenheder skildres som et overnaturligt indgreb.<sup>23</sup>

Eichhorn og Gabler gjorde dermed den grøft bredere, som allerede Semler havde gravet mellem den dogmatiske tale om tingene og bibelvidenskabens. Og hensigten er klar. Med Gablers ord: "Dogmatik

<sup>21</sup> Fremstillingen af Heyne bygger på Merk, *Biblische Theologie*, s. 54-55.

<sup>22</sup> Se, foruden Merk, *Biblische Theologie*, s. 55-58, Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung*, s. 147-151.

<sup>23</sup> 'Versuch über die Engels-Erscheinungen in der Apostelgeschichte', *Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur* 3 (1790) s. 381-408. Se herom Merk, *Biblische Theologie*, s. 69-81, hvor temaet er en skelnen mellem "udlægning" og "forklaring", idet det første gælder udforskningen af betydningen, det andet opklaringen af selve sagen.

muß von Exegese, und nicht umgekehrt Exegese von Dogmatik abhängen“ (I, s. XV). Ganske som Semler mener Gabler dog ikke, at den kritiske ekegese skal med op på prædikestolen eller bruges i undervisningen af folket. For dér skal der prædikes religion. ”Predige man doch dem Volke Religion, und überlasse die subtile Theologie dem Katheder” (I, s. XXV). Desuden deler Gabler som oplysningsmand det synspunkt, at vejen til den evige og uforanderlige Sandhed har måttet passere ”sandheder”, som så siden igen er blevet forladt:

Geht die Entwicklung des menschlichen Verstandes stufenweise, so muß auch die göttliche Offenbarung denselben Gang nehmen: sie wird zwar manche Wahrheiten, worauf der menschliche Geist von selbst später gefallen sein würde, Jahrhunderte früher mitteilen, aber doch nur in einer zum Zeitalter passenden Form. So sind auch die verschiedenen Religionsökonomien sehr begreiflich; die Wahrheit selbst ist ewig und unveränderlich, aber die Form der Wahrheit ist wie die Mode einer steten Veränderung und Abwechslung unterworfen. Hierüber verdient die Erziehung des Menschengeschlechtes von Lessing gelesen und studiert zu werden.<sup>24</sup>

#### 4. Bibelsk teologi som historisk disciplin

Gablers program blev virkeliggjort i disciplinen ’bibelsk teologi’, der altså nu blev rent historisk. Den første til at skrive en sådan bibelsk teologi var Georg Lorenz Bauer (1755-1806) i Heidelberg. I 1796 udgav Bauer *Theologie des alten Testaments oder Abriß der religiösen Begriffe der alten Hebräer. Von den ältesten Zeiten bis auf den Anfang der christlichen Epoche*, og i 1800-1802 fulgte han det op med *Biblische Theologie des Neuen Testaments* i fire bind. Bibelen kan ikke længere behandles under ét. Den fagdeling, som snart skulle slå effektivt igennem, gjorde her sin entré.

Var Gabler ”sen-neolog”, så var Bauer rationalist. Derfor udvikles hos Bauer indledningsvidenskaben, isagogikken, som drøfter de forskellige skrifers proveniens og for alvor skaber et fundament for at beskrive religionen i dens gradvise udvikling. Det fører endegyldigt til selvstændiggørelsen af Det Gamle Testamente som udtryk for en anden religion end den, der er indeholdt i Det Nye Testamente. Ud fra det syn, at religionen udfoldede sig progressivt, var Det Gamle Testaments religion derfor i sig selv ukomplet. Jesus optrådte således som en reformator af jødedommen og tog det bedste fra Det Gamle Testamente og forfinede det til en højere religion, i bibelsk sprogbrug: han virkeliggjorde den nye

<sup>24</sup> Citeret efter Kraus, *Geschichte*, s. 150, hvor der henvises til Gabler/Eichhorn II s. 62 Anm. 26

pagt, som forjættes i Det Gamle Testamente. Hvor for Gabler det historiske blev andenrangs i forhold til det dogmatisk gyldige, dér er der ifølge Bauer kun ét niveau, det historiske. Bauer vil ikke som Gabler sondre mellem bibelsk teologi og dogmehistorie, men for Bauer begynder dogmehistorien i de bibelske bøger, og den historiske undersøgelse skal her trænge bag om alle fremmedartede forestillinger og tilbage til "der Religionstheorie der Juden vor Christo, und Jesu und seiner Apostel, nach den verschiedenen Zeitaltern und nach den verschiedenen Kenntnissen und Ansichten der heil. Schriftsteller, aus ihren Schriften hergeleitet."<sup>25</sup> Ved her at skelne mere sikkert mellem sandhed og fejltagelse, kan man komme nærmere til en afgørelse af, "ob das Christentum eine vernünftige und göttliche Religion sey", idet den forudsætningsløse undersøgelse kan godtgøre,

was denn eigentlich die christliche Religionstheorie sey, wofür Jesus wolle gehalten werden, und aus welchen Gründen er verlange, dass man ihm glaube. Denn nur erst dann, wenn dies redlich erforscht ist, kann der, welcher nichts ohne vorhergegangene Prüfung annimmt, aber der Stimme der Wahrheit auch gerne sein Ohr öffnet, zur Annehmung oder Verwerfung des Christenthums sich entschließen.<sup>26</sup>

Bauer var så i øvrigt af den mening, at Jesus i sin forkyndelse akkommoderede sig med samtidens forestillinger, og at "Johannis Lehrart und Ton im Ganzen genommen der Lehrart und dem Ton Jesu näher kommen" end de andre evangelister.<sup>27</sup>

Hvor dette paradigme fik lov at herske, blev Bibelen nu en historisk skriftsamling også i den forstand, at dens fortidighed udelukkede en umiddelbar tilgang. Dens forskellige bøger måtte forstås ud fra deres tilblivelsestids forudsætninger, og Det Gamle Testamente var tilmed grundlæggende udtryk for en tilbagelagt religion. Et prægnant udtryk for denne holdning optræder i Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, der i første omgang udkom anonymt i 1799. Her hedder det således et sted i anden tale:<sup>28</sup>

<sup>25</sup> *Biblische Theologie des Neuen Testaments I* (Leipzig: Wiegand 1800) s. 6. Citeret efter Kümmel, *Das Neue Testament*, s. 124.

<sup>26</sup> Op. cit. S. IV-V. Citeret efter Kümmel, *Das Neue Testament*, s. 125.

<sup>27</sup> *Biblische Theologie des Neuen Testaments II* (1802) s. 284. Citeret efter Kümmel, *Das Neue Testament*, s. 125.

<sup>28</sup> I den oprindelige udgave (Berlin: Johann Friedrich Unger 1799), der altså var anonym, s. 121-122. Her anført efter udgave i *Philosophische Bibliothek Bd 255*

Ihr habt recht die dürftigen Nachbeter zu verachten, die ihre Religion ganz von einem Andern ableiten, oder an einer toten Schrift hängen, auf sie schwören und aus ihr beweisen. Jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion ein Denkmal, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist; denn wenn er noch levede og virkede, wie würde er eine so großen Wert auf toten Buchstaben legen, der nur ein schwacher Abdruck von ihm sein kann. Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern der welcher keiner bedarf, und wohl selbst eine machen könnte.

Schleiermachers opfattelse indebærer ikke alene en relativering af selve Skrifterne, men tilmed en deklassering af Det Gamle Testamente, som faktisk kun er blevet en del af den kristne Bibel, fordi dels de nytestamentlige skrifter påberåber sig det, dels den kristne gudstjeneste opstod af den jødiske synagoges. Således kan Schleiermacher i sin *Der christliche Glaube* afslutte en paragraf om denne særlige del af Bibelen med, at da man ikke kan udskille de mere værdifulde dele af Det Gamle Testamente, kan man, selv om det ikke ligesom for det jødiske folk kan være et udelt hele, heller ikke indvende noget imod, at det i sin helhed optræder sammen med Det Nye Testamente.

Nur würde der richtige Sinn der Sache sich besser aussprechen, wenn das alte Testament als Anhang dem neuen folgte, da die jezige Stellung nicht undeutlich die Forderung aufstellt, daß man sich erst durch das ganze A.T. durcharbeiten müsse, um auf richtigem Wege zum neuen zu gelangen."<sup>29</sup>

Schleiermacher kunne også beskæftige sig med konkrete nytestamentlige indledningsspørgsmål. Posthumt udkom således hans forelæsninger over *Einleitung ins neue Testament* (Berlin: Reimar 1845). Men undervejs havde han publiceret afhandlinger med det sigte at vise, dels at 1 Timotheusbrev ikke er et autentisk Paulus-brev (1807), dels at Lukas-evangeliet så langt fra at være skrevet af et øjenvidne synes at være skabt af en samler og redaktør af ældre dokumenter, som han lader passere stort set uændrede gennem sine hænder (1817).<sup>30</sup> I sine forelæsninger

---

(Hamburg: Felix Meiner 1958) s. 67-68. Kierkegaard besad dette skrift i en 5. udgave fra 1843 (Ktl. 271).

<sup>29</sup> *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* I-II (Berlin: Reimer 1830-1831 [1821-1822], II, § 132, s. 383. Kierkegaard ejede dette skrift i en 3. udgave fra 1835 (Ktl. 258).

<sup>30</sup> *Ueber die Schriften des Lukas, ein kritischer Versuch og Ueber den sogenannten ersten Brief des Paulos an den Timotheos* findes optrykt i *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke*. Erste Abtheilung. Zur Theologie. Zweiter Band (Berlin: Reimer 1836), henholdvis s. XI-220 og s. 221-320.

over nytestamentlig indledning kunne han også bemærke, at Apostlenes Gerninger ikke kan være skrevet af en rejseledsager til Paulus, da kronologien ikke lader sig forene med den, der fremgår af apostlens breve. Som det ikke var usædvanligt på den tid, regnede Schleiermacher Johannevangeliet for ældre end de synoptiske evangelier, hvad han bl.a. finder bekræftet af historien om Lazarus' opvækkelse. Om de katolske breve under ét kan han skrive, "daß sich nicht behaupten läßt, daß es ein großer Schaden gewesen wäre, wenn diese ganze Abtheilung in unserm Canon fehlte" (s. 431), og om Hebræerbrevet gælder det, at det ikke kan være skrevet af Paulus.

Schleiermacher har sin frihed over for de historiske spørgsmål i kraft af sin grundantagelse af at have direkte adgang til Jesu væsen selv som det alt bestemmende udgangspunkt for den kristne tro. Således kan han på den næstsidside i sin *Einleitung* (s. 481) skrive:

Wenn das Christenthum nicht den Grund seines eigenthümlichen Wesens in der Person Christi hätte und also auch nicht von seiner Darstellung seiner selbst ausginge, sondern wenn es nur entstanden wäre, wie viele es haben ansehen wollen, durch Nachdenken, Studium oder die natürliche Reinigung, welche andere Vorstellungen erfahren, wenn sie durch ein reineres Gemüth hindurchgehen. So wäre es Nichts, als ein modificirtes Judenthum.

En skikkelse, der på Kierkegaards egen tid sammenfatter og uddyber den historisk-kritiske beskæftigelse med Bibelen, og det begge dens dele, er Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849), der i øvrigt var stærkt påvirket af Schleiermacher – at forholdet var gensidigt fremgår af, at Schleiermacher dedicerede sit forsøg om Lukas til ham – og desuden udgav teologiske bøger om andet end eksegetiske emner. Hans teologiske grundindstilling, der stod i modsætning til såvel vulgærrationalismen som den genopvågnende kirkelige ortodoksi, fremgår for eksempel af en didaktisk roman, *Theodor, oder des Zweiflers Weihe. Bildungsgeschichte eines evangelischen Geistlichen I-II* (Berlin: Reimar 1822). Her kan det blandt andet hedde (I s. 324):

Die Religion lebt im Gefühl: nur unvollkommen, in endlichem Maaß, geht dieses Gefühl in die sittliche Handlung ein, noch weniger wird es vom Gedanken und Begriff gefaßt und ausgesprochen: es bleibt daher nur die dichterische und künstlerische Darstellung, als die allein angemessene, übrig.

Om Skrften gælder det derfor, at den ganske vist er blevet overvurderet i protestantisk tradition ved at blive forvekslet med selve åbenbaringen, men at den alene har autoritet som vidnesbyrd om Kristus. Som 'Theodor' udtrykker det: "Sie enthält nicht diese [sc. die Offenbarung]



selbst, sondern das älteste und treueste Zeugnis von ihr. Die Offenbarung selbst geschah durch die Menschwerdung Christi, und das, was er auf Erden that und litt" (II s. 29). I Vorrede til 1. udgaven af *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments* (Berlin: Reimar 1826) kan de Wette således nærmest beklagende skrive om kritikkens nødvendighed:

Ich selbst hätte gewünscht bestimmtere und den herrschenden kirchlichen Annahmen günstigere Ergebnisse zu finden; aber die Wahrheit kann hier allein entscheiden, und das ist keine rechte Wahrheitsliebe, welche nicht den Vorwitz der Wissbegierde und fromme Vorurtheile zum Opfer bringen weiss. Den Nutzen der Kritik setze ich vorzüglich in die dadurch wach erhaltene Thätigkeit des Forschungsgeistes; dieser Forschungsgeist aber kann nie der wahren christlichen Frömmigkeit Eintrag thun.

Den historiske tilgang fik nu de Wette til at opdele Det Nye Testaments skrifter i tre grupper i overensstemmelse med den teologi, som de repræsenterer. Det drejer sig om 1) den jødekristne, hvortil hører de synoptiske evangelier, Apostlenes Gerninger, Petersbrevene, Jakobs Brev, Judas' Brev samt Johannes' Åbenbaring, skrifter karakteriseret af en nær forbindelse mellem kristendom og jødisk kristologi, 2) den alexandrinske eller hellenistiske med Johannesevangeliet og Johannesbrevene samt Hebræerbrevet, skrifter der er bestemt af forestillingen om Jesus som Logos, fravær af palæstinensisk overtro og en mytisk, pragmatisk brug af Det Gamle Testamente, samt endelig 3) den paulinske med Paulus' breve og til dels Apostlenes Gerninger kendetegnet af læren om Jesu guddommelighed, paulinsk universalisme og et modsætningsforhold til jødiske ordninger og gerningsretfærdighed. De Wette skelner desuden mellem Jesu lære og apostlenes og evangelisternes opfattelse af den. Således mener han ikke, at forsoningslæren kan belægges med Jesus-ord, og hvad Jesu død angår, får den først hos apostlene sin store betydning.

In den Aposteln ging die ächt christliche Selbständigkeit zum Theil verloren, indem sie, obschon vom Geist beseelt, sich doch nicht vom Autoritätsglauben ganz los machen konnten. Das Princip ihrer Religion ist daher Offenbarungsglaube und Christolatrie. Insofern sie freylich die Lehre Jesu frey in sich trugen und ausbildeten, hatte ihre Selbständigkeit noch einigen Spielraum, dieser wurde aber für die spätern Christen immer mehr beengt. Ein Nachtheil, der aus dieser religiösen Richtung schon zu der Apostel

Zeiten entsprang, war die dogmatische und mythologische Behandlung der Religion.<sup>31</sup>

De Wette skal have været temmelig skeptisk over for mulighederne for at nå tilbage til den historiske Jesus, men desuden have ment, at det var den levende Kristus, der var væsentlig for troen.<sup>32</sup> De Wette er blandt de historisk-kritiske eksegeter, som Kierkegaard besad flest bøger af, derunder en indledning til de bibelske bøger samt flere nytestamentlige kommentarer.<sup>33</sup> De Wettes status i dansk teologi fremgår også af oversættelsen i *Tidsskrift for udenlandsk theologisk litteratur* af et par mindeord ved hans død.<sup>34</sup>

Nævnes skal i denne sammenhæng endelig det første forsøg på at give en systematisk fremstilling af Paulus' teologi, nemlig Leonhard Usteri (1799-1833), *Die Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs* (Zürich 1824), et skrift som frem til 1851 oplevede seks udgaver, og som i 1839 også udkom i dansk oversættelse ved W.J.J. Boethe, *Udvikling af det paulinske Lærebegreb i dets Forhold til det Ny Testaments bibelske Dogmatik* (Kjøbenhavn: Philipsens Forlag), som Kierkegaard ejede (Ktl. 850).<sup>35</sup>

<sup>31</sup> *Lehrbuch der christlichen Dogmatik in ihrer historischen Entwicklung dargestellt. Erster Theil. Die biblische Dogmatik Alten und Neuen Testaments. Oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und Urchristenthums* (Berlin: Reimar 1813) s. 252. Citeret efter Kümmel, *Das Neue Testament*, s. 127.

<sup>32</sup> Se Kümmel, *Das Neue Testament*, s. 536 note 141 og henvisningerne dér.

<sup>33</sup> Det gælder således étbindsudgaven *Lehrbuch der historisch-critischen Einleitung in die Bibel alten und neuen Testaments* (4. Aufl. Berlin: Reimar 1833; Ktl. 80), kommentarer til Lukas- og Markusevangeliet (1838; Ktl. 108), til Matthæusevangeliet (1836; Ktl. 109), til Apostlenes Gerninger (1838; Ktl. 111) og til Romerbrevet (2. udg. 1838; Ktl. 112), men også hans *Die allgemeine Sittenlehre* i to bind (Berlin 1823; Ktl. A i 30-31), *Die besondere Sittenlehre*, ligeledes i to bind (Berlin 1824; Ktl. A I 32-33), *Christliche Sittenlehre* i tre bind (Berlin 1819-1823; Ktl. U 110) samt C.E. Scharlings oversættelse, *Lærebog i den christelige Sædelære og sammes Historie* (København 1835; Ktl. 871), og desuden hans det jødiske folks historie, *Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie* (3. Aufl. Leipzig 1842; Ktl. 872). Endelig er der en prædikensamling i to bind (Basel 1825-1827; Ktl. I 85). I alt 16 bøger.

<sup>34</sup> D. Schenkel, 'W.M.L. de Wette og hans Theologies Betydning for vor Tid' 1849 *Tidsskrift for udenlandsk theologisk Litteratur* 18 (1850) s. 335-426; F. Lücke, 'Til Erindring om Dr. W.M.L. de Wette' 1850, 18 (1850) s. 715-758.

<sup>35</sup> Tidligere i uddrag trykt i dansk oversættelse i *Tidsskrift for udenlandsk theologisk Litteratur*: Leonhard Usteri, 'Udvikling af det Paulinske Lærebegreb i

### 5. Bibelsk hermeneutik som selvstændig disciplin

Det var også en periode, hvor 'bibelsk hermeneutik' blev en selvstændig disciplin. Kierkegaard ejede her Johann August Ernesti (1707-1781), *Institutio interpretis Novi Testamenti* (2. udgave Leipzig 1765 [1761]: Ktl. 101), der dog endnu hørte den førkritiske tid til. Således var Ernesti af den opfattelse, at nok var den bogstavelige forståelse af bibelteksten den eneste rigtige, idet den ikke skulle underkastes dogmatikken, men på den anden side var den ufejlbarlig, idet forfatterne skrev under inspiration, og det betød også, at der ikke kunne sættes spørgsmålstegn ved forfatterangivelserne.

Denne ortodokse forhåndsforståelse forlades for eksempel i Georg Lorenz Bauers *Entwurf einer Hermeneutik des Alten und Neuen Testaments* (1799), der slår til lyd for en grammatisk-historisk forståelse:<sup>36</sup>

Das einzig richtige Princip aller wahren Auslegung, es seyen nun die Schriftsteller Profanautoren oder biblische, ist: man erkläre jedes Buch nach dem Sprachgebrauch, in welchem es geschrieben ist, und dieses heißt die grammatische Interpretation, und giebt den Wortverstand; und die darinnen vorgetragenen Ideen aus den Sitten und der Denkungsart des Schriftstellers selbst, und seine Zeitalters, seiner Nation, Secte, Religion etc., welches die historische Interpretation heißt, und giebt die Sacherklärung. Hat man auf diese Weise den richtigen Sinn des Autors gefunden, so kann man darüber nun philosophieren ...

En Schleiermacher-elev, Friedrich Lücke (1791-1854), hvis Johannesbrevskommentar Kierkegaard var indehaver af (2. oplag 1836, Ktl. 110), kunne dog i *Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte* fra 1817 i modsætning hertil hævde:

Wer nicht echtchristlichen Sinn und wahrhaft systematischen Geist so in sich vereinigt, wie die höchste Aufgabe der Christlichen Philologie es fordert, der kann die Idee der neutestamentlichen Theologie ... weder erkennen, noch vollführen.<sup>37</sup>

---

dets Forhold til det Nye Testamentes bibelske Dogmatik'. Fra 4. udg. 1832. (1 (1833) 2. Hefte s. 47-108).

<sup>36</sup> *Entwurf einer Hermeneutik des Alten und Neuen Testaments. Zu Vorlesungen* (Leipzig 1799) s. 20. Citeret efter Kümmel, *Das Neue Testament*, s. 132-133.

<sup>37</sup> *Grundriß der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte. Zum Gebrauch für akademische Vorlesungen* (Göttingen 1817), s. 168. Anført efter Kümmel, *Das Neue Testament*, s. 141.

De bibelske bøger skal ikke udlægges som alle andre bøger, men tværtimod udlægges anderledes end disse. Der gives altså en særlig bibelsk hermeneutik.

### 6. *Jesu-liv-forskningens første skridt*

Reimarus havde indført en sontring mellem den historiske Jesus og apostlenes forkyndelse, som rigtig nok forudsatte et brud og ikke nogen kontinuitet. Lessing havde fundet Kristus-troen ubegribelig – og unødvendig. Hos en renlivet rationalistisk ekseget som den såkaldte ”nicht-Apostel” Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761-1851) i Heidelberg kommer den historiske Jesus og hans lære også til at udgøre teologiens grundlag. Det underfulde i evangeliernes skildring får de mest åndløse forklaringer med på vejen, og i tobindsværket *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristenthums*,<sup>38</sup> hævder Paulus den opfattelse, at intet naturunder kan bevise nogen åndelig sandhed:

Mein größter Wunsch ist, daß meine Absichten über die wunderbaren Erzählungen bey wietem nicht für die Hauptsache genommen werden möchten. Ach, wie leer wäre die Gottandächtigkeit oder Religion, wenn das Wahre davon abhinge, ob man Wunder glaube oder nicht glaube. Die Allmacht oder Machtvollkommenheit Gottes glaubt doch ein jeder gewiß, der einen vollkommenen Geist zu denken vermag; ohne daß dieser sein Glaube erst noch einiger kurzer Andeutungen und Erzählungen bedürfte, nach denen da oder dort etwas Einzelnes erfolgt ist, ohne daß wir dabey die Gesetze der Natur oder der allgemein erkennbaren Weltordnung Gottes und deren Wirksamkeit bemerkt finden. Ich bitte doch sehr, nie zu denken, daß ich selbst einen besondern Werth auf meine Nachforschungen über den möglichen Zusammenhang von Wirkung und Ursache bey jenen Erfolgen lege; aber ich bitte auch, nicht zu meinen, daß die Hauptsache dadurch abgethan sey, wenn man sagen kann: Er versucht Wunder natürlich | zu erklären. Dabey ist dem Geschichtsfreund nur darum zu thun, auch Nebenumstände nicht für unbegreiflich und daher unglaublich halten zu lassen, wenn man noch nicht einmal versucht hat, ob sie vielleicht wohl begreiflich und um so leichter glaublich seyn möchten. Der Hauptpunkt ist immer schon zum voraus sicher, daß die unerklärlichsten Aenderungen in dem Naturlauf keine geistige Wahrheit weder umstoßen noch beweisen können, daß an keinem Naturerfolg zu sehen ist, aus welcher geistigen Absicht er so und nicht anders geschehe (1,1 Vorrede s. X-XI).

I forlængelse heraf hedder det så:

<sup>38</sup> Med den længere undertitel *Die Geschichtserzählung nach den vier vereint geordneten Evangelien in Beziehung auf eine wortgetreue, erklärende, synoptische Ueberlieferung derselben*. I to bind, der hver består af to selvstændigt paginerede delbind (Heidelberg: C.F. Winter 1828).

Das Wunderbare von Jesus ist Er selbst, sein rein und heiter heiliges, und doch zur Nachahmung und Nacheiferung für Menschengeister ächtmenschliches Gemüth. Seine Gewißheit, daß nur durch Geistesrechtschaffenheit das Heil, nämlich ein wahres Wohlergehen für die Menschengeister vor und nach ihrer Trennung von diesem Erdenleib, erreichbar sey. Seine Beharrlichkeit, volksverständlich, ohne Gewalt und List, dennoch auch auf das äußerliche gemeinschaftliche Leben einzuwirken. Seine Selbstaufopferung im Vertrauen auf eine göttliche, wenn gleich sehr allmälige, Erziehung des Menschengeschlechts. Diese Gesinnung unter drohenden Lebensgefahren auszuüben und selbst durch die Art der Hingabe seines Jugendlebens den Entschluß zu ähnlicher Geistesrechtschaffenheit und Erhabenheit auf empfängliche Gemüther zu verbreiten. Ein solcher Geist, in einem Menschenkörper erschienen, ist an sich schon ein Außerordentliches. Und die Wirksamkeit von diesem kurzen Daseyn dieses Einzelnen, die Wirksamkeit, daß von vorneher nur die Sache selber, nämlich die durch Thathandlungen bis zum Kreuzestod ausdauernde Ueberzeugungstreue und die dadurch als Menschen-möglich dargestellte Lehre von der Geistesrechtschaffenheit von unten herauf den für Sittlichkeit empfänglichsten Theil der Zeitgenossenschaft über sich selbst erhob, und durch so unscheinbare Männer zu einer ganz neuen von heydnischen und jüdischen Priestern verfolgten und doch immer zahlreicheren Geistesverbindung umschuf, dies ist das Wunder, das mit der Person Jesu verbunden in der übrigen Menschengeschichte Seinesgleichen nicht hat (I,1 Vorrede s. XI-XII).

#### Endelig konkluderes der:

Das Wahre, welches für uns durch das Urchristentum zur thätigen Ueberzeugung werden soll, ist von zweyerley Art. Es betrifft nämlich theils die Person, theils den religiösen, auch durch sein Leben und Sterben dargestellten, Inhalt der Lehre Jesu. Diese ist, insofern sie Religiosität oder Uebereinstimmung mit dem Göttlich-gewollten betrifft, sobald man sie richtig hört und überdenkt, durch sich selbst, durch ihre innere Geistigkeit, wahr. Die verehrungsvolle Hochachtung der Person aber beruht zunächst eben darauf, daß Jesus eine solche gotteswürdige Lehre, so entfernt sie von der Art seiner Zeit war, nicht nur in Worten und Einsichten, sondern im Thun und Leiden, so offenbarte, wie kein anderer. Dazu kommen dann aber auch seine übrige persönliche Eigenschaften, bey welchen kurz der Grundsatz | entscheidet: Wer die Eigenschaften hatte, ein gotteswürdiges Leben unter den Menschen geltend zu machen, dem gab man auch mit Recht den messianischen Würdenamen, womit die hebräische Sprachart den, welcher göttlich regiere, seit langer Zeit zu bezeichnen pflegte, den Namen des Lehr-Regenten (I,1 Vorrede s. XIII-XIV).

Om Jesus selv kan det hedde, at mange af hans udsagn

verdeutlichen uns, wie er den Messiasbegriff der Vorwelt und seiner Zeitgenossen in den Hauptpunkten möglichst beybehalten wollte, doch aber mit seiner Messiasidee als der reineren Vernunftanschauung, was Gottes und des geistigen Messias würdig sey, vereinigte. Der Begriff faßte das im Altertum bey den Messiasen wirklich gewordene zusammen. Jesu Idee vergeistigte es. Ideen sind Vernunftanschauungen, nicht dessen, was als wirklich bekannt geworden ist, sondern dessen, was seyn und werden soll, um der Vollkommenheit entsprechend zu seyn (II,2 Vorrede s. XI).

H.E.G. Paulus er citeret så udførligt, fordi han på en udmærket måde sammenfatter den fromme rationalisme. At receptionen af Jesus-overleveringen hos de første kristne og i evangelierne kunne have grebet ændrende ind i Jesus-billedet, lå uden for Paulus' forestillingshorisont.

Den første Jesu liv-bog, der kan gøre krav på at være en egentlig historisk fremstilling, er derfor *Das Leben Jesu* fra 1829 af den senere Jena-kirkehistoriker Karl Hase (1800-1890), der forsøger at tegne et historisk-psykologisk billede af Jesus. Som så mange andre regner Hase Johannesevangeliet for det, der kommer tættest på den historiske Jesus, nemlig med sin symbolske forståelse af for eksempel Jesu genkomst, og han røber sin øjenvidnestatus gennem beretningerne om vinunderet i Kana og opvækkelsen af Lazarus. Det historisk-psykologiske og dermed nye kommer til udtryk i antagelsen af, at der er sket forandringer i Jesu forestillingsverden i løbet af hans virke. Denne bog besad Kierkegaard (Ktl. A I 37; U 51), ligesom en række andre skrifter af samme forfatter.

Det gjaldt imidlertid øjensynlig ikke den Jesu-liv-bog, der især og på skelsættende måde skulle komme til at bestemme debatten, nemlig David Friedrich Strauß' to-bindsværk, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* fra 1835-1836. Her blev det slået fast, at hvad angik forholdet mellem de tre første, synoptiske evangelier og Johannesevangeliet betragtet som kilder til Jesu liv, så kunne der ikke være tale om et både-og, men alene om et enten-eller, og da Johannesevangeliet vidnede om en fremskreden mytologisering af overleveringen måtte det være det skrift, der blev lagt væk, når det gjaldt om at finde tilbage til den historiske Jesus.<sup>39</sup> Med dette syn på Johannesevangeliet var der nu åbnet for den erkendelse, at evangelisterne kunne være selvstændige fortolkere af overleveringen og altså ikke ene og alene tradenter.

<sup>39</sup> Jf. Kümmel, *Das Neue Testament*, s. 152: „Damit hat Strauß als erster die Alternative „Synoptiker oder Johannes“ für die Jesusforschung aufgestellt, der die neutestamentliche Wissenschaft von da an nicht mehr ausweichen konnte.“

Sin frihed til en konsekvent historisk behandling af evangelierne vandt Strauß især gennem sin hegelsk inspirerede opfattelse af det historiske som ideens tilfældige illustrationsmateriale. Polemisk vendt mod Schleiermacher, der antog et komplementært forhold mellem en historisk og en dogmatisk betragtning, hævdede Strauß, at forestillingen om en historisk virkeliggørelse af ideen (urbilledet) i en enkelt person endnu tilhører det mytiske trin i Åndens historie. Derfor vil en radikal historisk kritik også fjerne dens forudsætning ved at afsløre det mytiske som tidsbestemt ikklædning af ideen. Denne ide kunne man imidlertid også kende gennem dens fortsatte udfoldelse i historien. Den historiske Jesus går således ifølge Strauß helt op i sin samtids jødedom og kan alene betragtes som en tilfældig anledning til kristentroens opståen. Så hvor Schleiermacher kan hævde, at det er Jesu urbillighed, der afspejler sig i troen, dér ser Strauß altså en sådan tro som et resultat af den myteskabende menigheds virksomhed. Som det hedder et sted i den 'Slutningsafhandling', der runder undersøgelsen af:<sup>40</sup>

Det er Nøglen til den hele Christologi, at der som Subject til de Prædikater, som Kirken tillægger Christus, bliver istedenfor et Individ sat en Idee, men en reel, ikke en kantisk Uvirkelig. Tænkte i et Individ, et Gudmenneske, modsige de Egenskaber og Funktioner sig, som Kirkens Lære tilskriver Christus; men i Slægtens Idee stemme de overeens (s. 425).

For i menneskeheden forenes begge naturer, og i løbet af menneskets historie bemægtiger ånden sig stadig mere naturen både i mennesket og uden for det, idet det ufuldkomne kun findes i individet og bliver ophævet i slægten og dens historie, "den er den Døende, Opstaaende og til Himlen Farende, forsaavidt som der af Negationen af dens Naturlighed bestandigt fremgaaer den et høiere aandigt Liv, af Ophævelsen af dens Endelighed som en personlig, national og verdslig Aands, dens Enhed med Himmelens uendelige Aand" (s. 425). Således bliver mennesket ved troen på Kristus retfærdigt for Gud, nemlig ved at levendegøre menneskehedens ide i sig, være delagtig i Åndens negation af det sanselige og dermed i slægtens gudmenneskelige liv.

At dette absolutte indhold af kristologien knyttes til en enkelts person og historie, hører altså kun til dens historiske form, og Schleiermacher havde ret i at mene, at den spekulative anskuelse ikke levnedel forløserens historiske person meget mere betydning, end ebjonitismen

<sup>40</sup> *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* 1-2, Tübingen: Osiander 1835-1836. bind 2, s. 734-735. Her anført efter d.o. *Jesu Levned. Kritisk bearbejdet* 1-2, oversat efter 4. udgave af Frederik Schaldernose (Kjøbenhavn: C. Steen 1842-1843), bind 2, s. 425-426.

gjorde. For som Hegel siger det, er individets sanselige historie kun udgangspunktet for Ånden, og denne historie er alene tilforladelig på samme måde som al anden historie.

Men i det nu Aanden af dette Ydre tager Anledning til at bringe sig Ideen om den med Gud forenede Menneskehed til Bevidsthed, og nu i hiin Historie betragter Bevægelsen af denne Idee: har Gjenstanden fuldkommen forvandlet sig, er fra en sandselig empirisk bleven til en aandig og guddommelig, der ikke mere har sin Stadfæstelse i Historien, men i Philosophien (s. 426).

Derved bliver den sanselige historie den underordnede i forhold til det væsentlige, bliver "til et fjernt Drømmebillede, der kun endnu er forhaanden i det Forbigangne, og ikke, som Ideen i den nærværende Aand" (s. 426).

Med disse forudsætninger kunne Strauß tegne et billede af en historisk Jesus, der først efterhånden kom til at forstå sig selv som messias. Således fremsætter Strauß som den vist først den tanke, at Jesus til at begynde med forkyndte Menneskesønnen som en fra sig selv forskellig skikkelse, for så til sidst alligevel at identificere sig med den.<sup>41</sup>

I betragtning af Strauß' Jesu-liv-bogs centrale placering i den teologiske diskussion efter dens fremkomst,<sup>42</sup> er det påfaldende, at den praktisk taget ingen rolle spiller i Kierkegaards forfatterskab.<sup>43</sup> Han har altså øjensynligt ikke ejet den, og dér, hvor Strauß' problemstillinger tages under behandling, synes kendskabet enten at være indirekte eller at skyldes denne forfatters senere *Fremstilling af den christelige Troeslære*,

<sup>41</sup> Se § 61: "Jesus som ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου", i *Jesu Levnet*, I s. 294-298.

<sup>42</sup> Alene i *Tidsskrift for udenlandsk theologisk Litteratur* gælder det således – foruden af Strauß' egen bog: 'D.F. Strauss: Jesu liv, kritisk bearbejdet' (4 (1836) s. 80-221) – 'Dr. Neanders Erklæring og Betænkning om Dr. Strauss's Bog' (4 (1836) s. 221-230); C. Ullmann: 'Dr. Strauß's "Jesu Liv" bedømt' (4 (1836) s. 447-490); C.H. Weiße, 'Om det filosofiske Grundlag for Strauß's "Jesu Liv."' (5 (1837) s. 88-106); A. Tholuck, 'Den evangeliske Histories Troværdighed, tillige en Kritik over Strauß's "Jesu Liv,"' (5 (1837) s. 107-179); C.H. Weiße, 'Om den evangeliske Histories Troværdighed' [rec. af Tholucks skrift] (6 (1838) s. 36-79).

<sup>43</sup> Ifølge A. Ibsens register (SV2 XV) optræder Strauß her kun tre steder: Således anføres i en note i *Af en endnu Levendes Papirer* (1838) som et eksempel på "Andersens tilfældige Grundighed" citatet: "hos hende begyndte den straußiske Fordunstning, som opløser Alt historisk i Myther" (SKS 1 s. 49 = SV2 XIII s. 91), en (indirekte) henvisning til Jesu-liv-bogen i *Om Begrebet Ironi* (1841) (SKS 1 s. 113 = SV2 XIII s. 158) samt en beklagelse i en artikel i *Fædrelandet* (1842) over at være "stukket ind mellem Straußianerne", nemlig anbragt i "Geled med Strauß, Feuerbach, Vatke, Bruno Bauer ..." (SV2 XIII s. 441).



som Kierkegaard havde i dansk oversættelse, og hvori problemstillingerne fra 'Slutningsafhandling' dukker op igen.<sup>44</sup>

### 7. Ferdinand Christian Baur og Tübinger-skolen

Ellers var – i hvert fald retrospektivt set – det store navn inden for nytestamentlig eksegese på Kierkegaards tid Ferdinand Christian Baur (1792-1860), manden bag den såkaldte Tübinger-skole. De synspunkter, som Baur her blev berømt – og berygtet – for, var dog nogle, som han først efterhånden nåede frem til. Således begyndte Baur som supranaturalist og konservativ, og det var først efter 1833, at påvirkningen fra Hegels filosofi gjorde sig gældende og blev bestemmende for hans syn på den tidligste kristendoms udvikling. Kierkegaard synes imidlertid alene at have kendt Baur gennem nogle bøger, der ikke fokuserede på Det Nye Testamente.<sup>45</sup>

Den Baur, der blev ophavsmand til Tübinger-skolen, kommer første gang til syne i afhandlingen fra 1831 'Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde', der tegner billedet af et radikalt modsætningsforhold mellem Paulus og judaiserende Peter-tilhængere, som ikke ville anerkende ham som ægte og legitim apostel, altså et modsætningsforhold mellem hedningekristne og jødekristne. Paulus-studierne sam-

<sup>44</sup> *Fremstilling af den christelige Troeslære i dens Udvikling og i dens Kamp med den moderne Videnskab* 1-2, oversat af Hans Brøchner (København: H.C. Klein 1842-1843), bind 1, s. 174 (Ktl. 803-804). En udførlig redegørelse, blandt andet for Kierkegaards indirekte tilgang til Strauß gennem Julius Schaller, *Der historische Christus und die philosophie. Kritik der Grundidee des Werks. Das Leben Jesu von Dr. D.F. Strauss* (Leipzig: Otto Wiegand 1838), findes i George Pattison, 'D.F. Strauss: Kierkegaard and Radical Demythologization', i Jon Stewart (ed.), *Kierkegaard and his German Contemporaries. Tome II. Theology*. Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources vol. 6 (Hampshire: Ashgate 2007) s. 233-257.

<sup>45</sup> Kierkegaard har ejet tre af Baus bøger, nemlig *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie* (Tübingen 1835; Ktl. 421), *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus* (Tübingen 1837; Ktl. 422) og *Die christliche Lehre von der Versöhnung* (Tübingen 1838; Ktl. 423), men altså ingen af de bøger, der fokuserede på Det Nye Testamente. De to sidste skrifter optræder i uddrag i *Tidsskrift for udenlandsk theologisk Litteratur*: F.C. Baur, 'Det Christelige i Platonismen eller Sokrates og Christus. En religionsphilosophisk Undersøgelse.' (5 (1837) s. 485-533); Ferdinand Christian Baur, 'Den christelige Lære om Forsoningen i dens bibelske Udvikling fra den ældste Tid indtil den nyeste.' (7 (1839) s. 247-329) Den anden af titlerne spiller en rolle i Kierkegaard, *Om Begrebet Ironie* (1841), hvor den gentagne gange citeres og gøres til genstand for parodieren; jf. David D. Possen, 'F.C. Baur: On the Similarity and Dissimilarity between Jesus and Sokrates', i Jon Stewart (ed.), *Kierkegaard and his German Contemporaries. Tome II. Theology*. Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources vol. 6 (Hampshire: Ashgate 2007) s. 23-38.

menfattedes i to-bindsværket *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums* (Stuttgart 1845), hvor efterhånden kun de fire "store" Paulus-breve, Romerbrevet, Korintherbrevene og Galaterbrevet, regnes for autentiske. Baur's evangeliekritik fremstilles siden i sammenhæng i *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zu einander, ihren Charakter und Ursprung* (Tübingen 1847), hvor det blandt hævdes, at Johannes-evangeliet ikke kan benyttes som kilde til den historiske Jesus – oprindeligt havde Baur ellers været enig med Schleiermacher i at regne det for ligeværdigt i denne henseende til de synoptiske evangelier.

Inspireret af Hegels spekulative historieopfattelse gjorde Baur nu brug af tendenskritik, når han skulle indplacere de forskellige nytestamentlige forfatterskaber. Tesen var den oprindelige jødekristendom, i Det Nye Testamente repræsenteret af apostlen Johannes' Åbenbaring, antithesen hedningekristendommen, repræsenteret af de fire "store" Paulus-breve, mens syntesen fra jødekristen side kommer til orde i Jakobsbrevet, fra paulinsk side i de "små" Paulus-breve, Hebræerbrevet, Pastoralbrevene, 1 Petersbrev, mens Johannesevangeliet allerede hører til overgangen til den katolske kirke.

Det afgørende fremskridt i Baur's konstruktion, hvis enkeltheder i høj grad kan anfægtes – og også blev det –, er erkendelsen af, at de forskellige nytestamentlige teologier ikke alene skal holdes adskilt, men desuden må ansues som stationer i en fremadskridende proces, hvorunder der indtræder væsentlige forandringer, ikke mindst den, at Jesu religion bliver forvandlet til teologi, hvor betydningen af hans *lære* bliver set deri, at det er *hans* lære. For Jesus selv gjorde aldrig sin person til umiddelbar genstand for sin lære, som stod og faldt med sin iboende sandhed. Som Baur siden kan sammenfatte det:

Er ist nur dazu gekommen, um durch die sittlichen Forderungen, die er an die Menschen machte, die βασιλεία τῶν οὐρανῶν einzuleiten, sie zum Eintritt in dieselbe einzuladen, und dadurch sie selbst zu eröffnen. Das εὐαγγέλιον als solches, die Ankündigung der βασιλεία τῶν οὐρανῶν als einer auf der Lehre Jesu beruhenden sittlich religiösen Gemeinschaft macht hier noch alles aus. Auf dem Standpunkt der Apostel dagegen fällt der eigentliche Schwerpunkt des christlichen Bewusstseins, der substantielle Mittelpunkt, auf welchem alles beruht, nicht in die Lehre Jesu, sondern in seine Person, alles wird in die absolute Bedeutung seiner Person gelegt; die Hauptfrage ist nicht, was Jesus gelehrt hat, um durch seine Lehre die Menschen zur Seligkeit zu führen, sondern was er gethan und gelitten hat, um ihr Erlöser zu werden. Dadurch ist nun erst der einfache sittlich religiöse Inhalt der Lehre Jesu zu einem theologisch gestalteten und

ausgebildeten Lehrbegriff geworden. Die Hauptthatsachen der Geschichte Jesu, sein Tod, seine Auferstehung, seine Erhöhung und überirdische Wirk-samkeit sind der Inhalt ebenso vieler Dogmen, an welche die substanziiellen Elemente alles Übrige sich angeschlossen hat.<sup>46</sup>

#### 8. *Afklaring af evangeliernes indbyrdes forhold: Markus-hypotesens sejrsgang*

I samme periode indtræder der imidlertid også ændringer i synet på evangelierne som kilder til den historiske Jesus. Indtil da havde det dominerende syn været det, at der var tale om fire af hinanden uafhængige vidnesbyrd. Men i de sidste årtier af 1700-tallet og begyndelsen af 1800-tallet rejste spørgsmålet om de fire kanoniske evangeliers indbyrdes forhold sig igen.<sup>47</sup> Indtil da havde Augustin vist nærmest stået alene med det synspunkt, at der var et litterært afhængighedsforhold mellem evangelierne, således at forstå, at de skulle være blevet til i den rækkefølge, hvori de optræder i Det Nye Testamente, og at de senere evangelister har kendt til de tidligeres skrifter (*De consensu evangelistarum* I). Ganske vist fremkom der en række hypoteser, der ikke forudsatte indbyrdes litterær afhængighed, nemlig urevangeliehypotesen, der forklarede de synoptiske paralleller gennem benyttelsen af et fælles aramaisk urskrift (Lessing; J.G. Eichhorn), fragment- eller die-gesehypotesen, der forudsatte eksistensen af optegnelser tilbage fra Jesu tid (H.E.G. Paulus; F. Schleiermacher) og traditionshypotesen, der regnede med et mundtligt urevangelium (J.G. Herder). Som en fjerde opstod dog også benyttelseshypotesen, der antog, at der gjorde sig en litterær afhængighed gældende mellem de tidligere og de senere evangelier. Og denne benyttelseshypotese fortrængte snart de øvrige.

Havde opfattelsen af rækkefølgen hidtil været domineret af den forhåndsforståelse, at Matthæus- og Johannesevangeliet gik tilbage til øjenvidner, mens Markus- og Lukasevangeliet var affattet af apostel-disciple, så dukkede allerede i slutningen af 1700-tallet det synspunkt op, at Markusevangeliet var det tidligste og havde været kilde til såvel Matthæus- som Lukasevangeliet (J.B. Koppe 1782; G.Chr. Storr 1786). I 1835 var der en (C. Lachmann), der kombinerede denne hypotese med antagelsen af, at forfatteren til Matthæusevangeliet havde forbun-

<sup>46</sup> *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*. Hrsg. von Ferd. Fried. Baur (Leipzig 1864; reprint Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973 mit einer Einführung zum Neudruck von Werner Georg Kümmel) s. 123-124.

<sup>47</sup> For nærmere enkeltheder i den følgende summariske oversigt: Kümmel, *Das Neue Testament*, s. 88-104.

det Markusevangeliet med en talesamling. Og i 1838 nåede to forfattere (G.C. Wilke; H. Weisse) uafhængigt af hinanden til den konklusion, at Markusevangeliet var den fælles kilde til de andre og altså senere synoptiske evangelier, og den ene (Weisse) opstillede i den forbindelse yderligere den hypotese, at Matthæus- og Lukasevangeliet, foruden Markusevangeliet, også havde benyttet en fælles kilde med en samling af Jesus-ord, dvs. bestående af det stof, som de to senere evangelier var fælles om at bringe, og som de ikke kunne have fra Markusevangeliet.<sup>48</sup> Dermed havde ikke blot den såkaldte Markus-hypotese vundet fodfæste, men også den såkaldte to-kildehypotese så på denne måde dagens lys.

### 9. Samtidige danske bidrag til bibelvidenskaben

Søren Kierkegaard studerede – ganske vist med mellemrum, hvor det især var andre discipliner, der optog ham – teologi ved Københavns Universitet i årene 1830 og frem til 1840, hvor han aflagde teologisk kandidateksamen. Det var en periode, hvor fagene Gammel og Ny Testamente ikke stod specielt stærkt.<sup>49</sup> Matthias Hagen Hohlenberg (1797-1845) blev efter at have været privatdocent (1825), lektor (1827), ekstraordinær professor (1828) endelig ordinær professor i Gammel Testamente i 1831, hvor han kunne afløse fuldblodsrationisten Claus Frees Hornemann (født 1751), der ved sin død i 1830 havde overlevet sig selv efter 54 år som professor ved Universitetet. Hohlenberg har ikke efterladt sig noget større forfatterskab, men synes at stået for en historisk-filologisk eksegeese. Ved sin død blev han efterfulgt af Christen Hermansen (1806-1882), der fra 1845 havde været professor i semitisk filologi, men i 1848 overtog professoratet i Gammel Testamente, og som i øvrigt heller ikke udgav meget. I faget Ny Testamente virkede Henrik Nicolai Clausen (1793-1877), som lektor fra 1821 og som professor 1822-1874, idet han underviste i både Ny Testamente og dogmatik. På det eksegetiske felt udgav han først en synoptisk oversigt over de fire evangelier, siden fulgte en *Det nye Testaments Hermeneutik* (København 1840), en omfangsrig *Fortolkning af de synoptiske Evangelier* i to bind (København: C.A. Reitzel 1850) og *Johannesevangeliet fortolket* (København: I Commission hos Gad

<sup>48</sup> Uddrag af det pågældende bidrag af Weisse blev trykt i oversættelse i *Tidsskrift for udenlandsk theologisk Litteratur*: Ch. Hermann Weiße, 'Den evangeliske Historie, kritisk og philosophisk behandlet' Første Bind. 1838 (6 (1838) s. 275-396).

<sup>49</sup> Jf. Leif Grane, 'Det teologiske Fakultet 1830-1925', i L. Grane (red.), *Københavns Universitet 1479-1979. Bind V. Det teologiske Fakultet* (København: Gad 1980) s. 325-499.

1855), værker, som Kierkegaard på nær det sidste ejede (Ktl. 467, 468 samt 106-107). Som såkaldt formidlingsteolog undgik Clausen yderstandpunkter, idet han lagde afstand både til teologisk konservatisme og til Tübingen-skolens radikalisme, idet han i såvel sin *Hermeneutik* som i kommentaren til de synoptiske evangelier gør op med den mytiserende fortolkning. At Kierkegaard benyttede Clausens *Hermeneutik* som referenceværk med hensyn til fortolkningshistorien, er der vidnesbyrd om i Journalerne.

Carl Emil Scharling (1803-1877) var 1834-1876 professor i Ny Testamente, hvor han virkede ved siden af H.N. Clausen. Forud for sin ansættelse havde Scharling godtgjort sine eksegetiske interesser i skriftet *Hvad er Hensigten, Betydningen og Resultaterne af Theologernes videnskabelige Undersøgelser om det Ny Testaments Skrifter* (København 1833), og i sin disputats, *De Paulo ejusque adversarii* (København 1836), gjorde Scharling F.C. Bours afhandling om Kristus-partiet i den korinthiske menighed fra 1831 (jf. ovenfor) til genstand for en kritisk behandling, idet han forsøgte at afkræfte påstanden om et stærkt modsætningsforhold mellem Paulus og de andre apostle. Kierkegaard besad eksemplarer af begge disse skrifter (Ktl. 105 og 761),<sup>50</sup> derimod ikke af Scharlings andre eksegetiske bidrag, der foruden kommentarer til 2 Korintherbrev samt Jakobs Brev og Judas' Brev,<sup>51</sup> først og fremmest angik nytestamentlig isagogik, som han gjorde til sit hovedområde, og hvor han var i en stadig kritisk dialog med især Baur og Tübingen-skolens sendateringer og påstande om pseudepigrifi.<sup>52</sup>

Af anden eksegetisk litteratur fra perioden kan det bemærkes, at Kierkegaard ifølge auktionsprotokollen ikke ejede Rasmus Nielsens *Pauli Brev til Romerne* (Kjøbenhavn: Eget Forlag 1841), men Rasmus

<sup>50</sup> Kierkegaard ejede desuden Scharlings store kirkehistoriske arbejde, *Michael de Molinos, et Billede fra det 17de Aarhundredes Kirkehistorie* (København 1852; Ktl. 762).

<sup>51</sup> *Epistolam Pauli ad Corinthios posteriorem* (København: C.A. Reitzel 1849) og *Jacobi et Judae epistolas catholicas commentariis* (København: C.A. Reitzel 1841).

<sup>52</sup> Det gælder for eksempel rektoratstalen i anledning af kongens fødselsdag den 18. september 1843, *Paastanden om den christelige Kirkes Ebionitisme gennem de tvende første Aarhundreder historisk og kritisk belyst* (Kjøbenhavn 1843), samt endnu et universitetsprogram fra det følgende år, *Commentatio, in qua quæritur, num quas res auctor Evangelii Johannei memoriæ tradiderit, iis fidem et auctoritatem historicam vindicare voluerit* (København 1844). Kierkegaard har heller ikke abonneret på det *Theologisk Tidsskrift*, som Scharling sammen med kirkehistorikeren Christian Thorning Engelstoft (1805-1889) påbegyndte udgivelsen af i 1837 (fra 1850 som *Nyt theologisk Tidsskrift*).

Nielsen (1809-1884) blev jo også først betydningsfuld i Kierkegaards liv fra engang i 1848, for nu ikke at tale om "krisen" i forbindelse med udgivelsen af Nielsens "store Bog", *Evangelietroen og den moderne Bevidsthed. Forelæsninger over Jesu Liv* (Kjøbenhavn: I Commission hos C.A. Reitzel 1849), en slags Kierkegaard-inspireret modskrift mod Strauß' Jesu-liv-bog, hvor Kierkegaard følte sig misbragt og ikke engang krediteret.<sup>53</sup> Derimod ejede Kierkegaard *Begrebet Mythos eller den religiøse Aands Form* (Kjøbenhavn: Philipsens Forlag 1842) af den vel mest markante danske repræsentant for Tübinger-skolen, Andreas Frederik Beck (1816-1861) (Ktl. 424, hvor det forkerte årstal 1843 fejlagtigt er korrigeret til 1844).

#### 10. Kierkegaards exegetiske bibliotek

Dansk universitetseksegese var – hvis man skal dømme efter bogudgivelserne – på Kierkegaards tid overvejende optaget af indlednings-spørgsmål, dvs. om de bibelske skrifers alder, og om de stammer fra de skikkelser, de er blevet tillagt, altså på den historiske tilforlidelighed af deres overleveringer. Den åbenbare mangel på danske fremstillinger af bibelsk teologi og – på nær Clausens *Hermeneutik* fra 1840 – hermeneutik, er det måske, der afspejler sig i, hvad Kierkegaard indkøbte af eksegetisk litteratur. For hvor beskæftigelsen med de bibelske skrifter på grundspørgene er velbevidnet, også gennem besiddelsen af et pænt udvalg af tekstudgaver, samt af et større udvalg af oversættelser (Ktl. 1-33; 84; 86-88; 89-91), og relevante håndbøger (Ktl. 34-79), dér er Kierkegaards eksegetiske bogafdeling ikke domineret bibelteologiske fremstillinger, men af kommentarer, såvel ældre som nyere, men slet ikke i noget imponerende antal.<sup>54</sup> Nu var Kierkegaard ifølge

<sup>53</sup> Kierkegaard besad dog Nielsens licentiaatfhandling, *De speculativa historiae sacrae tractandae methodo* (Havniae: Fabritius de Tengenel 1840), derimod ikke den danske oversættelse ved B.G. Bøggild, *Den speculative Methodes Anvendelse paa den hellige Historie* (Kjøbenhavn 1842). Allerede i dette skrift var den tidligere hegelianer ude med en kritik af Hegel.

<sup>54</sup> Til de ældre hører Johannes Calvins kommentarer til samtlige nytestamentlige skrifter i syv dele fordelt på fire bind, udgivet af A. Tholuck 1833-1834, til de nyere – foruden de allerede undervejs nævnte af de Wette, Lücke – *Biblischer Commentar über sämtliche Schriften des neuen Testaments* i fire bind (3. Aufl. Königsberg 1837-1840; Ktl. 96-100 samt et ekstra eksemplar af den del, der omfatter Romer- og Korinther-brevene; Ktl. 103) af den stærkt konservative Hermann Olshausen (1760-1839), en Romerbrevskommentar af den ligeledes konservative Friedrich August Gottreu Tholuck (1799-1877) (3. Aufl. Berlin 1833; Ktl. 102) samt en kommentar til begge Korinther-breve af Chr. Billroth (Leipzig 1833; Ktl. 104). Denne kommentar kan Kierkegaard være blevet opmærksom på gennem det oversatte uddrag i *Tidsskrift for udenlandsk theologisk Litteratur*: C. Billroth,

forskellige journaloptegnelser – og forståeligt nok – heller ikke den store ynder af kommentarer – for nu at sige det mildt. Af bibelteologiske afhandlinger kan faktisk alene nævnes, *Christus im Alten Testament. Untersuchungen über die Messianischen Stellen 1-2* (Nürnberg 1818) af Johann Arnold Kanne (1773-1824), en sværmerisk orientalist fra Erlangen. Dette billede skal dog retfærdigvis suppleres med indholdet af det *Tidsskrift for udenlandsk theologisk Litteratur*, som H.N. Clausen og M.H. Hohlenberg påbegyndte udgivelsen af i 1836, og hvor Kierkegaard var abonnent.<sup>55</sup>

### 11. Foreløbig sammenfatning

Den historisk-kritiske bibelvidenskab, som den så ud på Kierkegaards tid, havde gjort afgørende landvindinger i retning af en historisk forståelse, der indfældede de bibelske tekster i en fortid, hvis forestillingsverden var afgørende forskellig fra en moderne tids. Den var desuden nået frem til erkendelsen af, at Bibelen i almindelighed og Det Nye Testamente i særdeleshed var produkter af teologisk tænkning, som for de forskellige forfatterskabers vedkommende tilmed tegner billedet af

---

'Commentar over Pauli Breve til Korinthierne': 'Af Fortalen' samt '1. Kor. II, 10-16'; 'XV, 12-51' (3 (1835) s. 389-396 + 477-512). Eneste kommentar til Det Gamle Testamente er Ernst Friedrich Karl Rosenmüller (1768-1835), *Scholia in Pentateuchum* (Leipzig 1828; Ktl. 85). Dermed er listen over kommentarer udtømt. En afhandling, der hører hjemme under indledning, nemlig Ph. Schaf, *Das Verhältniß des Jakobus, Bruders des Herrn, zu Jakobus Alphäi* (Berlin 184; Ktl. U94), skal dog også nævnes. Kierkegaard antager imidlertid uden videre, at det er apostlen, der er forfatter til Jakobsbrevet.

<sup>55</sup> At den Kierkegaard, stud.theol., der optræder i subskriptionslisten fra og med første årgang, faktisk er Søren Kierkegaard, bekræftes af, at denne Kierkegaard fra 8. årgang 1840 står som cand.theol. Mens årgangene op til 1850 rummer forholdsvis mange og lange eksegetiske bidrag, ikke mindst – som vi har set – til Strauß-debatten, er der praktisk taget ingenting i de følgende årgange frem til 1855. Adskillige bidrag er anført i det foregående i forbindelse med omtalen af de pågældende forfattere eller skrifter. Af titler, der påkalder sig interesse i denne sammenhæng på grund af enten emne eller forfatter, kan derudover nævnes: August Neander, 'Jesu Christi Liv, fremstillet i dets historiske Sammenhæng og Udvikling.' (5 (1837) s. 591-661); D.F. Strauß, 'Monolog om det Forgængelige og det Blivende i Christendommen'. [Fra *Zwei friedliche Blätter*] (7 (1839) s. 330-349); D.F. Strauß, 'Den christelige Troeslære i sin historiske Udvikling og i Kamp med den moderne Videnskab' 1840 (9 (1841) s. 181-267); J.H.A. Ebrard, 'Videnskabelig Kritik af den evangeliske Historie.' 2 Dele 1842 (12 (1844) s. 637-701); G.F. Oehler, 'Prolegomena til det Gamle Testaments Theologie' (13 (1845) s. 452-499); F.C. Baur, 'Paulus, Jesu Kristi Apostel' 1845 (14 (1846) s. 317-434).

en udvikling, som fortsatte ud over den grænse, som kanon satte. Samtidig fulgte dog som oftest den arv med fra Oplysningstiden, at man mente at kunne skelne mellem evig kerne og tidsbestemt iklædning, enten i skikkelse af forestillingen om Jesu enkle almengyldige lære, der imidlertid var blevet "dogmatiseret" af Paulus og apostlene, eller – som i den hegelsk inspirerede spekulation – i tanken om ideens trinvis udfoldelse i historien, hvor det at forbinde Åndens fulde åbenbaring med en enkelt figur hører en tilbagelagt tid til.

Den opfattelse, at den historisk-kritiske videnskab ikke skulle afdekke det historiske grundlag og udgangspunkt, som teologien og troen så umiddelbart kunne forholde sig til, men konsekvent gennemført måtte føre til en erkendelse af, at de bibelske skrifter ene og alene er udtryk for menneskers teologiske tanker og forestillinger, havde svært ved at vinde fodfæste. Lessing havde ellers påpeget problemet med sin tale om tilfældige historiske sandheders uegnethed til at optræde som beviser for evige fornuftsandheder. Men dem havde han så fundet en anden kilde til, nemlig fornuften selv, i forhold til hvilken Jesus alene blev en fremragende repræsentant. At det store problem i første del af 1800-tallet blev at få plads til det apostolske vidnesbyrd, det vil først og fremmest sige Paulus, viste sig i, at den – ikke mindst som en reaktion imod Strauß – lod Jesu-liv-forskningen blive en teologisk hovedbestræbelse. Troen skulle knytte til ved den ret forståede historiske Jesus.

## 12. Kierkegaards stilling

Hvor lidt eller hvor meget nu Kierkegaard har kendt til hele denne udvikling inden for bibelvidenskaben, kan være svært at sige. Kierkegaard har jo også lånt bøger. Men går man ud fra hans bogsamling og hans ytringer i skrifter og Papirerne, så har det meste kun beskæftiget ham perifert. Hele det historisk-kritiske projekts relativisering af Bibelens indhold og indfældningen af dens forestillinger i en fortidig verden, undertiden kombineret med tanken om en videre udvikling af åbenbaringen, synes ikke at spille nogen rolle i Kierkegaards bibelbrug. Den forekommer i den forbindelse ejendommelig uberørt.

Man kan imidlertid forstå Kierkegaards stilling i denne sag som hans reaktion på ethvert forsøg på at gøre troens afgørelse afhængig af den historiske undersøgelses resultater. I erkendelse af Lessings indsats og begrænsning i denne sag kunne Kierkegaard her fastslå det håbløse i approximationen, fordi den er uendelig. Den kan aldrig føre til den ønskede vished, fordi den er af en anden kategori. Kierkegaard opererer her med autoritets- eller myndighedsbegrebet. Men autoritets- eller



myndighedsbegrebets sidestykke er troens frie erfaring, som det ene menneske får i mødet med forkyndelsen, det andet ikke. Denne erfaring kan imidlertid ikke fremtvinges, og enhver ydre magt er overhovedet udelukket. Sandheden kommer med andre ord først til orde i den subjektive overtagelse. Historisk viden skyder her ingen genvej.

### 13. *Forholdet til det historiske eksemplificeret på Jesus-skikkelsen*<sup>56</sup>

Det var i denne kontekst, Kierkegaard, eller rettere hans pseudonymer, formulerede tanken om åbenbaringens paradoksale karakter. Det sker især i *Philosophiske Smuler* fra 1844, *Afsluttende uvidenskabelig Efter-skrift* fra 1846, begge udsendt under pseudonymet Johannes Climacus, og *Indøvelse i Christendom* fra 1848, udsendt under pseudonymet Anti-Climacus.

Optagetheden af Lessing og hans problemstilling fremgår klart af mottoet til *Philosophiske Smuler*: "Kan der gives et historisk Udgangspunkt for en evig Bevidsthed; hvorledes kan et saadant interessere mere end historisk; kan man bygge en evig Salighed paa en historisk Viden?" (SKS 4, s. 213). Kierkegaards klare forudsætning er, at det guddommelige ikke er direkte kendeligt. "Tjenerens Skikkelse var ingen paatagen, derfor maatte han udaande i Døden og atter forlade Jorden." Ja, det kan siden ligefrem præciseres derhen, at gudens tjener-skikkelse er "ingen paatagen, men en virkelig, intet parastatisk Lege-me, men et virkeligt, og Guden har fra den Time, da han ved sin almægtige Kjærligheds Beslutning blev Tjener, saa at sige fanget sig selv i sin Beslutning, og maa nu vedblive (at vi skulle tale daarligen) enten han vil det eller ei" (s. 258). I denne kontekst er det, Kierkegaard udvikler sin forståelse af åbenbaringen som paradoksal, dvs. som det, tænkningen ikke kan tænke, men på den anden side heller ikke kan lade være med lidenskabeligt at tumle med. Men det guddommeliges forskellighed lader sig ikke tænke, fordi den ingen kendetegn har. Således kan Kierkegaard ligefrem tegne et billede af denne principielle, absolutte forskellighed i dens uigenkendelighed:

Der existerer da et enkelt Menneske, han seer ud ligesom andre Mennesker, voxer op ligesom andre Mennesker, gifter sig, har en Næringsvei, er betænkt paa sit Udkomme for den Dag i morgen, som det bør sig et Menneske; thi det kan nu være skjønt nok at ville leve som Himlens Fugle, men det er ikke tilladt, og kan jo ende med det Sørgeligste, enten, hvis man har

<sup>56</sup> Jf hertil Mogens Müller, 'Søren Kierkegaard som Jesus-fortolker'. I Joakim Garff, Ettore Rocca & Pia Søltøft (red.), *At være sig selv nærværende*. Festskrift til Niels Jørgen Cappelørn 11. februar 2010 (København: Kristeligt Dagblad Forlag 2010) s. 448-461.

Udholdenhed dertil, at man omkommer af Hunger, eller at man lever af Andres Gods. Dette Menneske er tillige Guden. Hvorledes veed jeg det? Ja vide det kan jeg ikke; thi saa maatte jeg kjende Guden og Forskjelligheden; og Forskjelligheden kjender jeg ikke, da Forstanden har gjort den lige med det, hvorfra den er forskjellig. Saaledes er Guden blevet den forfærdeligste Bedrager, derved, at Forstanden har bedraget sig selv. Forstanden har faaet Guden saa nær som det er muligt, og dog ligesaa fjernt (s. 250).

Nu er det heller ikke sådan, at guden kunne sende en anden i sit sted. Han kunne højst sende en, der kunne gøre opmærksom på, at han ville komme. Dog kunne denne intet vide om, hvad guden ville lære; "thi Gudens Tilstedeværelse er jo ikke det Tilfældige i Forhold til hans Lære, men det Væsentlige, og Gudens Tilstedeværelse i menneskelig Skikkelse, ja i Tjenerens ringe Skikkelse, er jo netop Læren, og Guden maa jo selv give Betingelsen med (...), ellers kan den Lærende slet Intet forstaae" (s. 258). Vi er her ved et afgørende led i Kierkegaards tankegang. Læreren kan vel tildrage sig opmærksomhed, men alt, hvad der måtte tildrage sig opmærksomhed ved ham, kan aldrig blive andet end anledningen, sokratisk forstået (jf. s. 260). Fast står det imidlertid,

at der ogsaa for den samtidige Discipel er Spørgsmaalet om et historisk Udgangspunkt. ... Et historisk Udgangspunkt for sin evige Bevidsthed faaer jo den Samtidige ogsaa; thi han er jo netop samtidig med det Historiske, der ikke vil være Anledningens Øieblik, og dette Historiske vil interessere ham anderledes end blot historisk, vil betinge ham hans evige Salighed (s. 261).

Spørgsmålet, hvorledes da den lærende kommer, ikke til at forstå, men i forståelse med dette paradoks, får nu den besvarelse, at "det skeer naar Forstanden og Paradoxet støde lykkeligen sammen i Øieblikket; naar Forstanden skaffer sig selv til Side og Paradoxet giver sig selv hen; og det Tredje, hvori dette skeer (...), er hiin lykkelige Liden-skab. ... Vi ville kalde den: *Tro*. Denne Liden-skab maa da vel være hiin omtalte Betingelse, som Paradoxet giver med" (s. 261).

Derfor rækker selv ikke en nok så omfattende historisk viden til at blive discipel, ja end ikke øjenvidnet kommer umiddelbart ud over det historiske, "thi ligeoverfor en evig Forstaaen af sig selv er en Viden om Læreren en tilfældig og historisk Viden, en Hukommelsens Sag. Saa længe det Evige og det Historiske staae udenfor hinanden, er det Historiske kun Anledning" (s. 262). Det betyder ikke, at disciplen taber interessen for lærerens historiske tilværelse. For troens genstand er "Paradoxet, men Paradoxet forener netop Modsigelsen, er det Historiskes Eviggørelse og det Eviges Historiskgørelse" (s. 263). Der er altså

hverken tale om en "Erkjenden af det Evige, der lader det Timelige og det Historiske være udelukket som det Ligegyldige," ej heller om "den reent historiske Erkjenden," for "ingen Erkjenden kan have det Absurde til Gjenstand, at det Evige er det Historiske." Og fordi læren ikke lader sig løsne fra læreren, må disciplen forholde sig "troende til hiin Lærer saaledes, at han er evigt beskæftiget med hans historiske Tilværelse" (s. 264). Med andre ord: "Læreren maa da Troen bestandig holde fast. Men for at Læreren skal kunne give Betingelsen, maa han være Guden, og for at sætte den Lærende i Besiddelse af den maa han være Mennesket. Denne Modsigelse er atter Troens Gjenstand, og er Paradoxet, Øieblikket" (s. 264).

Således er for disciplen "den udvortes Skikkelse (ikke dens Detail) ikke ligegyldig;" for den er, "hvad Disciplen har seet og grebet paa med sine Hænder" (s. 266). Men det gælder samtidig, at disciplen alene er discipel, fordi guden "oplod ham Troens Øie", hvorfor også troen er en paradoksal størrelse. Derfor findes der for troen heller ingen umiddelbar samtidighed, da den umiddelbare samtidighed alene kan forlene en historisk viden. Kun den troende er egentlig samtidig, nemlig i "Troens *Autopsi*. Men i denne Autopsi er igjen enhver Ikke-Samtidig (umiddelbart forstaaet) den Samtidige" (s. 270-271).

Efter "Mellemspil", hvori Kierkegaard beskæftiger sig med, hvordan man kan tilegne sig en selvstændig opfattelse af det historiske, og "Tillæg" til "Mellemspil", hvor han udlægger dette med henblik på *Philosophiske Smulers* antagelse af, "at Guden har været", nemlig som noget, der kun for troen er et historisk faktum, gælder resten af skriftet "Disciplen paa anden Haand". Kierkegaard vil ikke her se nogen afgørende forskel mellem den samtidige og den senere. For:

Det absolute Faktum er et historisk Faktum og som saadant Troens Gjenstand. Det Historiske derved maa da vel accentueres, men ikke saaledes, at det bliver afgjørende for Individerne absolut; ... men det Historiske maa heller ei tages bort, thi da have vi kun et evigt Faktum. – Som nu da det Historiske for den Samtidige bliver Anledning for ham, at han bliver Discipel, vel at mærke ved at faae Betingelsen af Guden selv (thi ellers tale vi socratisk), saaledes bliver de Samtidiges Efterretning Anledning for enhver Senere til at han bliver Discipel, vel at mærke ved at faae Betingelsen af Guden selv (s. 297).

At troens forudsætning er, at guden selv meddeler betingelsen, betyder nu også, at ingen kan afgøre sig for troen alene på grundlag af en andens meddelelse. Fordi det, der skal meddeles, alene kan være genstand for tro, kan det nok meddeles, *men kun i troens form*, hvad

der forhindrer en anden i at opfatte det meddelte umiddelbart. For "skal den Samtidige give den Senere Betingelsen med, da kommer denne til at troe paa ham" (s. 298). Man kan slet ikke være en discipel på anden hånd; "thi den Troende (og kun han er jo Disciplen) har bestandig Troens Autopsi, og seer ikke med Andres Øine, og seer kun det samme, som enhver Troende seer – med Troens Øine" (s. 299). Der er altså en grundlæggende forskel mellem at meddele, hvad der er sket, og hvad jeg tror:

Naar jeg nemlig siger: dette eller dette er skeet, saa fortæller jeg historisk; men naar jeg siger "jeg tror og har troet, at dette er skeet, uagtet det er Forstanden en Daarskab og det menneskelige Hierte til Forargelse," saa har jeg i samme Øieblik netop gjort Alt for at hindre nogen Anden i at bestemme sig i umiddelbar Continuitet med mig, for at frabede mig alt Compagniskab, da enhver Eneste akkurat maa bære sig ad paa samme Maade (s. 299).

Derfor gælder det: "Det Historiske, at Guden har været i menneskelig Skikkelse, er Hovedsagen, og den øvrige historiske Detail er end ikke saa vigtig, som hvis der, istedenfor Guden, var Tale om et Menneske." Kierkegaards ofte citerede konklusion lyder i overensstemmelse hermed, at

selv om den samtidige Generation ikke havde efterladt Andet end disse Ord: "vi have troet at Guden Anno det og det har viist sig i en Tjeners ringe Skikkelse, har levet og lært iblandt os, og er derpaa død" – det er mere end nok. Den samtidige Slægt har gjort det Fornødne, thi dette lille Avertissement, dette verdenshistoriske NB. er tilstrækkeligt til at blive Anledning for den Senere; og den vidtløftigste Efterretning kan dog i al Evighed ikke blive mere for den Senere (s. 300).

Kierkegaards svar på spørgsmålene i mottoet lyder følgelig, at kristendommen er "det eneste historiske Phænomen, der uagtet det Historiske, ja netop ved det Historiske, har villet være den Enkelte Udgangspunkt for hans evige Bevidsthed, har villet interessere ham anderledes end blot historisk, har villet begrunde ham hans Salighed paa hans Forhold til noget Historisk" (s. 305).

I *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* uddyber Kierkegaard, igen forklædt som udgiver af Johannes Climacus, nogle af de tanker, der ligger bag "Projektet" i *Philosophiske Smuler*. I "Første Deel", "Det objektive Problem om Christendommens Sandhed", skelnes der mellem historisk og filosofisk sandhed på en måde, der nogenlunde svarer til Grundtvigs skelnen mellem den sande kristendom og kristendom-

mens sandhed, når den anvendes på kristendommen. Mens den historiske sandhed som al anden historisk sandhed må udfindes ved "en kritisk Overveielse af de forskjellige Efterretninger", er den filosofiske sandhed derimod et spørgsmål "om den historisk givne og ratihaberede Læres Forhold til den evige Sandhed" (SKS 7,29). I forhold til det historiske gælder det nu, at "den største Vished dog kun [er] en Approximation, og en Approximation for lidet for derpaa at bygge sin Salighed, saaledes ueensartet med en evig Salighed, at intet Facit kan fremkomme" (s. 30). Således gælder det også med hensyn til den hellige skrift, "at selv med den stupenteste Lærdom og Udholdenhed, og om saa alle Kritikers Hoved sad paa én Hals, kommer man dog aldrig videre end til en Approximation, og at der er et væsentligt Misforhold mellem den og en personlig uendelig Interesserethed for sin evige Salighed" (s. 31). Vil man her sikre sig historisk-kritisk og gøre problemet objektivt, fortaber man sig i "Arbeidets Parenthes" (s. 35), som Kierkegaard beskriver det arbejde, der vil gå forud for en antagelse, der vil vedkomme troen, men som aldrig kommer ud over et "lige ved og næsten".

I forlængelse heraf går Kierkegaard kritisk til værks over for Grundtvigs "mageløse Opdagelse" af, at kirken som det nærværende betyder, at det historiske arbejde ikke kan få afgørende betydning for troen. Men over for bestemmelsen af det kristelige som det, den nærværende kirke bekender i trosbekendelsen, må Kierkegaard indvende, at prædikatet "det christelige" derved bliver mere end den nærværende kirkes prædikat; "prædiceret om den nærværende angiver det en Forbigangenhed, altsaa en Historiskhed ganske i samme Forstand som Bibelen" (s. 45). Og så er man jo lige vidt. For:

Skal det Historiske ved Troesbekjendelsen (at den er fra Apostlene o.s.v.) være det Afgjørende, saa maa hver Tøddel urgeres, og da dette kun lader sig naa *approximando*, saa er Individet i den Modsigelse at knytte c: at ville knytte sin evige Salighed og ikke kunne komme til det, fordi Approximationen aldrig bliver færdig, hvorefter igjen følger, at han i al Evighed ikke kommer til at knytte sin evige Salighed til den, men et mindre lidenskabeligt Noget (s. 49).

I "Anden Deel", "Det subjektive Problem. Subjektets Forhold til Christendommens Sandhed, eller det at blive Christen", knytter Kierkegaard eksplicit til ved Lessing. Kierkegaard kommer således med en ni sider lang *laudatio* af Lessing, bl.a. for at have set, at "den religiøse Subjektivitets Udviklings-Gang har ... den mærkelige Egenskab, at Veien bliver til for den Enkelte og lukker sig efter ham", og Kierke-

gaard tilføjer: "Hvorfor skulde ikke ogsaa Guddommen vide at holde sig selv i Priis!" (s. 68) Men al beundring ufortalt savner Kierkegaard hos Lessing udhævnningen af "det dialektiske Problem, om Samtidigheden vilde hjælpe Noget, om den kunde være mere end *Anledning*, hvad den historiske Efterretning ogsaa kan være" (s. 95). Kierkegaard kan heller ikke forlige sig med Lessings tale om "tilfældige historiske sandheder", da historiske sandheder kun kan være tilfældige. Sådan vil han nu også helst forstå Lessing. For var det ikke Lessings mening, "ligger her den hele Misforstaaelse, der atter og atter gaaer igjen i den nyeste Philosophie: at lade det Evige uden videre blive historisk, og at kunne begribe det Historiskes Nødvendighed". Men det fortøner "Incommensurabiliteten mellem historisk Sandhed og en evig Afgjørelse." Der er og bliver her et spring (s. 96).

Inddrages kan her endelig ogsaa overvejelserne i 'Standsnngen' i *Indøvelse i Christendom* – udgivet under pseudonymet Anti-Climacus – om, at vi grundlæggende af historien ligefrem forstået ikke kan få noget at vide om Jesus Kristus, for i så tilfælde kunne vi afsløre hans inkognito, dvs. paradokset. Jesus Kristus "er ikke og vil ikke for Nogen være Den, om hvem man saadan af Historien (Verdenshistorien, Historien ligefrem forstaaet i Modsætning til den hellige Historie) og ikke videre har faaet Noget at vide; thi man kan af Historien Intet faae at vide om ham, fordi der overhovedet Intet kan "vides" om ham" (SKS 12, s. 38). Det er helt på linje med dette, når Kierkegaard ogsaa kan fastslå, at hvor det "i Forhold til et Menneske gjælder ..., at Følgerne af hans Liv er vigtigere end hans Liv", så er dette ikke tilfældet med Kristus. For betragter man Kristus ud fra "Følgerne af hans Liv: saa gjør man ham eo ipso til et Menneske, der liig andre Mennesker skal bestaae sin Examen i Historien" (s. 43; jf. afsnittet 'Er Følgen af Christi Liv vigtigere end hans Liv?' s. 45-46). Dette "u-historiske" og altså absolutte er det endelig, der muliggør "Samtidigheden med Christus": "Thi i Forhold til det Absolute er der kun én Tid: den nærværende; Den som ikke er samtidig med det Absolute, for ham er han slet ikke til. Og da Christus er det Absolute, sees let, at der i Forhold til ham kun er een Situation: Samtidighedens" (s. 75).

#### 14. Kierkegaards manglende fornemmelse for troens transformation af det historiske

Kierkegaards, eller måske rettere: Johannes Climacus og Anti-Climacus' projekt levner ikke den samtidiges vidnesbyrd nogen frihed til selvstændigt at formidle nogen troens indsigt eller fortolkning. Det paradoksale ved åbenbaringen låser dens indhold fast som historisk

begivenhed, som så guden ganske vist må skænke betingelsen for at kunne tro som andet og mere end historisk begivenhed. Talen om det historiske som troens anledning levner åbenbart ingen plads til troens *tolkning*, skabende reception eller mytologisering af fortællingen – om man vil. På den måde bliver underet imidlertid en historisk begivenhed på linje med andre sådanne, og Jesu udsagn om sig selv kommer til at stå som direkte meddelelse.

Den fremvoksende eksegetiske og historiske videnskabs erkendelse af, at der må skelnes mellem på den ene side den historiske Jesus og hans lære og forkyndelse, på den anden hvad det blev til i den apostolske forkyndelse, ligger her helt uden for synsfeltet, ganske ligesom ethvert blik for den enkelte evangelieforfatters individuelle teologiske bestræbelse i tegningen af Jesus-billedet gør det.

Hvor Grundtvig overså skellet mellem den historiske Jesus og det apostolske vidnesbyrd som troens fortolkning ved at lade kontinuiteten fuldstændig overdøve diskontinuiteten, således at "den mageløse Opdagelse" af menighedens primat i forhold til Skriften ikke fik en befriende, men i kraft af modsigelsens grundsætning en fastlåsende betydning, dér bliver resultatet ikke principielt anderledes hos Kierkegaard. For den historisk-kritiske bestræbelse på at blotlægge det sand-synlige historiske udgangspunkt bliver teologisk mistænkelig som et forsøg på *approximando* at ville sikre sig sit historiske grundlag. Men det, der alene skal være anledning, kan jo udmærket være troens udlægning. Autoriteten, myndigheden i forkyndelsen udspringer rigtig nok ikke af, at alt kan eftervises som historisk korrekt. Men Kierkegaard vil heller ikke tillade nogen historisk relativisering af Bibelen, for eksempel ved at levne rum for, at evangeliernes forfattere har optrådt som selvstændigt skabende.

### 15. Kierkegaards uvilje mod den eksegetiske videnskab

Overhovedet spores der hos Kierkegaard en tydelig uvilje mod eksegetisk videnskab i almindelighed og professorer i særdeleshed samt en udtalt vilje til at betragte Bibelen, ikke alene som en ufejlbarlig åbenbaring, men i grunden også som ufejlbarlig i sig selv.<sup>57</sup> I en journalop-tegning fra 1850 'Bibel-Fortolkning' (SKS 23,151) anføres som *Hoved-Regel*:

<sup>57</sup> Det er også konklusionen i de ikke mange bidrag om Kierkegaards bibelsyn; se især Jørgen Pedersen, 'Søren Kierkegaards bibelsyn'. *Kierkegaardiana* IX, København: C.A. Reitzel 1974, s. 23-55; Iben Damgaard, 'Kierkegaard og Bibelen', i S. Pedersen (red.), *Skriftsyn og metode*. DKNT 1, 2. reviderede og udvidede udgave, Århus: Aarhus Universitetsforlag 2007, s. 170-194, især s. 172.

Læs for Alt det N.T. uden Commentar. Vilde vel en Elsket falde paa at læse et Brev fra den Elskede med Commentar! I Forhold til Alt, hvad der qualitativt gjør Fordring paa at have reen personlig Betydning for mig – er en Comentator en yderst farlig Indblanding. Var Brevet fra den Elskede i et Sprog, jeg ikke forstaaer – vel saa lærer jeg det Sprog – men jeg læser ikke Brevet med Com[m]entar af Andre. Jeg læser det, og idet Tanken om den Elskede ret er nærværende hos mig, og Forsættet i Alt at ville være som den Elskedes Villie og Ønske er: saa forstaaer jeg det nok. Saaledes med den Hellige-Skrift. Jeg forstaaer den nok med Guds Hjælp. Enhver Commentator trækker fra. Den, der kan sidde med 10 opslagne Comentarar og læse den hellige Skrift – ja han skriver maaskee den 11<sup>te</sup>; men han omgaaes den hellige Skrift contra naturam (s. 151).

Som var det ikke klart nok, tilføjer Kierkegaard her en randnote:

Det er, Du beskæftiger Dig under Læsningen med Dig selv og dit Forhold til den Elskede, men Du beskæftiger Dig ikke objektivt med den Elskedes Brev, at et Sted f.eks. kan forstaaes paa 10 Maader – o, nei, det Vigtige for Dig er, at Du snarest muligt kommer til at handle. Og desuden skulde det at være den Elskende ikke betyde Noget, skulde det ikke give Dig, hvad Comentatorerne ikke har. Enhver er sine egne Ords bedst Fortolker, siger man. Og næst derefter kommer den Elskende, og i Forhold til Gud den i Sandhed Troende. Pereat Commentatorerne!<sup>58</sup>

Af professoren i teologi kommer det flere steder i samme bind til rene karikaturtegninger: Ved at han gør alt til lærde spørgsmål, unddrager han sig enhver forståelse (s. 200-201 og s. 301-302). Derfor overrasker det i grunden heller ikke, at der kan optræde en optegnelse med overskriften *Et nyt Beviis for Bibelens Guddommelighed* (s. 432-433), uden at der er nogen ironi at spore. For Skriften vil netop ikke være direkte meddelelse, men ved sine forskellige øjensynlige ufuldkomnheder

sætte en Dobbeltthed. See nu slaaer det til. Just fordi Gud vil, at den hellige Skrift skal være Gjenstand for Tro, og til Forargelse for enhver anden Betragtning, just derfor er der med Flid sørget for disse Uoverensstemmelser (som da forresten i Evigheden let ville kunne opløses i Overensstemmelser) derfor er det i daarligt Græsk o:s:v: o:s:v: (s. 432).

<sup>58</sup> Motivet med at læse Den Hellige Skrift som et brev fra den elskede udfoldes også i talen 'Hvad der fordres for til sand Velsignelse at betragte sig i Ordets Spiel?' i *Til Selveprøvelse Samtiden anbefalet* (1851, SKS 13) s. 54-60.



Det at "det Historiske" således alene kan blive anledning for troen, fjerner altså øjensynlig Kierkegaards interesse for det historiskes detalje. At sige, at den hellige skrift skal være genstand for tro, kunne umiddelbart synes ensbetydende med at hævde dens *historiske* troværdighed som kilde til de begivenheder, den beretter om. Men vished om den historiske detalje beskæftiger ikke Kierkegaard. Visheden går ikke forud for troen, men udspringer af den, ja den er en del af den.

Kierkegaard taler i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* om "det Dialektiske", der ikke lader sig udelukke, og om, at den uendelige refleksion, hvori subjektiviteten kan blive bekymret om sin evige salighed, er kendelig på en ting, nemlig "at den overalt har Dialektiken med sig".<sup>59</sup> Erfaringen af Skriftens myndighed opstår i den subjektive tilegnelse, som nok kan gøres objektiv gennem vidnesbyrdet (prædikenen osv.), som på sin side igen er henvist til den subjektive tilegnelse.

Derfor kan Kierkegaard også bestemme samtidighedens situation i egentlig forstand som uden sammenhæng med fysisk samtidighed. Fordi Kristus møder den enkelte i det autoritative eller myndige ord, gør intet antal af mellemliggende århundreder her nogen forskel. Det er blevet påpeget, at Kierkegaard aldrig tematiserer Jesu opstandelse som begivenhed.<sup>60</sup> Men det er netop denne 'begivenhed', der gør sig gældende, når enhver tid kan være samtidighedens situation. Og det at ethvert senere øjeblik kan være det, understreger, at den fysiske samtidighed ikke betød noget forspring i den henseende. Det var, hvad troens øje så, det kom an på, ikke hvad reporteren kunne reportere.

I denne sammenhæng er det interessant, at Kierkegaard i det lille skrift *Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel* (1847), udsendt som den anden af *Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger* af H.H. i 1849, lader apostlen optræde som geniets modstykke. For hermed lader Kierkegaard apostlen Paulus optræde med en autoritet eller myndighed, der er på linje med Kristi autoritet eller myndighed. For selv om autoriteten eller myndigheden hele vejen igennem optræder objektivt, dvs. som fastslået af apostlens eget udsagn om sig selv, så gør den det netop på linje med Jesu udsagn om sig selv. Så når det – endda kursiveret – siges: "*Myndighed er en specifik Kvalitet, der træder til andetstedsfra og netop kvalitativt gør sig gjældende, naar Udsagnets eller Gjerningens Indhold æsthetisk er sat i Indifferens*" (SKS 11,102), så er der ikke tale om en oplevet myndighed, men om en af

<sup>59</sup> Se noterne SKS 7 s. 31-32 og s. 41. Jeg takker Arne Grøn for at have gjort mig opmærksom på betydningen af disse steder i denne sammenhæng.

<sup>60</sup> Påfaldende nok synes ingen at have tematiseret dette forhold hos Kierkegaard.

den talende hævdede myndighed, som når en præst citerer Jesus og tilføjer:

Dette ord er af Den, hvem, ifølge hans eget udsagn, al Magt er given i Himlen og paa Jorden. Du maa nu, m.T., overveie med Dig selv, om Du vil bøie Dig under denne Myndighed eller ikke, antage og troe Ordet eller ikke. Men vil Du det ikke, da gaae for Gud i Himlens Skyld ikke hen og antag Ordet, fordi det er aandrigt eller dybsindigt, eller vidunderlig-deiligt, thi dette er Gudsbespottelse, det er at ville criticere Gud (s. 108).

### 15. Konklusion

Det er alt i alt vanskeligt at komme uden om, at Kierkegaard omgås Bibelen som et sluttet univers, hvor det historiske spørgsmål i detaljen ikke giver mening, og hvor enhver interesse i de forskellige skrifter, derunder også evangeliernes, karakter af teologiske bearbejdelser af overleveringer, der også indeholder historisk erindring, ikke kommer inden for synsvidde. Jesus er for Kierkegaard forskelsløst den skikkelse – vi ville sige: de skikkelser – der optræder i Det Nye Testaments evangelier. Kierkegaard undgår derved Jesu-liv-forskningens psykologiske tilrettelæggelse af Jesus-figuren, men prisen er, at der helt blændes af for spørgsmålet om, hvordan evangelierne er blevet til. Man kan ærgre sig over, at det potentiale, der ligger i Kierkegaards tanker om åbenbaringens paradoksale karakter,<sup>61</sup> ikke blev kombineret med myndighedsbegrebet som udtryk for erfaring og oplevelse og derfor i grunden dialektisk, noget der kan forbindes med Grundtvigs ”mageløse Opdagelse”, fortolket derhen, at menighedens vidnesbyrd betragtes som den troens form, der gennemlyser den historiske erindring og derved skaber noget tredje: Troens udlægning af det erindrede. I stedet optræder hos Kierkegaard – ganske som hos Grundtvig – et uhistorisk sammenfald af historie og åbenbaring.

Til gengæld har Kierkegaard blik for, at Det Gamle Testamente ikke først er åbenbaring, når en kerne er rensat for tidsbestemte elementer. Som jødedommens hellige skrift er det i sin helhed den nødvendige negative forudsætning for at forstå det positive i Det Nye Testamente.

<sup>61</sup> For ældre drøftelser af dette emne, se henholdsvis N.H. Sørensen, 'Søren Kierkegaards lære om paradokset', i *Nordisk teologi. Idéer och män*. Festskrift till Ragnar Bring den 10. juli 1955 (Lund: Gleerup 1955) s. 102-121, og Hermann Fischer, *Die Christologie des Paradoxes. Zur Herkunft und Bedeutung des Christusverständnisses Sören Kierkegaards* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970). For en nyere David James, 'The Absolute Paradox: Kierkegaard's Argument against Hegel's Account of the Relation of Faith to Philosophy', *Kierkegaardiana* 24 (København: C.A. Reitzel 2007) s. 102-120.

Det Gamle Testamente skifter simpelt hen betydning læst i lyset af Det Nye Testamente. Der er altså tale om et hermeneutisk problem. Som det hedder i en journaloptegnelse fra 1854 (SKS 25,365):

Dette kan man ikke noksom indskærpe, thi i Christenheden vil man finde, at næsten alle, om man saa vil, gudeligere Vildfarelser, hænger sammen med at man faaer det gamle Testamente trukket frem paa lige Linie med det nye Testamente, istedetfor at det nye Testamente bestandigt forudsætter det gamle Testamente for negativt at gjøre Sit kjendeligt. I den forstand kan det nye Testamente ikke ret forstaaes uden det gamle, thi Forargelsens Frastød er dens dialektiske Kjende og dens aandelige Høides Betegnelse.

Kierkegaards forestilling om åbenbaringens paradoksalitet og om tilstrækkeligheden af det verdenshistoriske NB! som tilstrækkelig anledning for troen til alle tider var øjensynlig inkommensurabel med samtidens historisk-kritiske bibelvidenskab. Skal der voves en tese, kunne det være den, at Kierkegaard hermed ikke overvinder, men alene tilsidesætter den historisk-kritiske bibelvidenskab. Men han gør det vel at mærke med den indsigt, som teologisk kan overvinde den, nemlig indsigten i de bibelske bøgers karakter af historiske kilder til menneskers tro. Den sontring, som det meste af samtidens bibelvidenskab her troede sig i stand til at opretholde mellem det evige og det tidsbestemte, mellem sand tro og overtro, gjorde det vanskeligt at fastholde, at det hele grundlæggende er menneskelige vidnesbyrd og således fortolkninger.



## JOHANNES HORSTMANN'S GENOPTAGELSE AF SØREN KIERKEGAARDS PARADOKSKRISTOLOGI<sup>1</sup>

Monumentalt alene i efterkrigstiden står Johannes Horstmann med sin grundlæggende teologiske kritik af den fornyede interesse i den historiske Jesus, som Ernst Käsemann vakte i 1953.<sup>2</sup> Julius Johannes Horstmann (1915-1999) var en af bevægelsen Tidehvervs store teologer. Efter et par embeder som præst i Jylland kom han i 1964 til at efterfølge førstegenerationstidehvervsmanden, Kristoffer Olesen Larsen (1899-1964), som residerende kapellan ved Esajas Kirken, et embede han beklædte frem til sin afsked i 1985. I to perioder (1969- 1974 og 1988-1989) virkede Horstmann desuden som ekstern lektor i systematisk teologi ved Københavns Universitet. I årene 1959-1968 udviklede han i fire artikler i tidsskriftet *Tidehverv* sin særegne og af Kierkegaard inspirerede opfattelse af den historiske Jesus.<sup>3</sup>

Horstmann ser hele den nyvakte interesse for den historiske Jesus som forårsaget dels af en miskendelse af evangelietraditionens karakter af Kristusvidnesbyrd, dels af et illegitimt teologisk anliggende, det nemlig at ville afstrejfe det absurde ved evangeliernes indhold. Grunden er, at den formhistoriske eksegesi er standset på halvvejen. Havde formhistorien konsekvent fastholdt sin erkendelse af, at den evangeliske overlevering helt igennem er et produkt af menighedens Kristusforkyndelse, ville den ikke have kunnet standse midt under sit arbejde ved en Jesusskikkelse, der er acceptabel for historikeren. For at forstå Horstmann er det imidlertid nødvendigt at inddrage hans opfattelse af Jesu messianitet.

---

<sup>1</sup> Denne artikel har tidligere været trykt i *Dansk Teologisk Tidsskrift* 72 (2009) s. 221-228. Jeg takker redaktionen for tilladelse til dette optryk.

<sup>2</sup> Nemlig gennem foredraget 'Das Problem des historischen Jesus' på Tagung alter Marburger 20. oktober 1953, først offentliggjort i *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51 (1954) s. 125-153; siden optrykt i E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* I (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960) s. 187-214. Jf. fx Mogens Müller, *Jesus-opfattelser – i den nytestamentlige forskning* (København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck 1978) s. 21-24 og s. 63-64.

<sup>3</sup> Det drejer sig om 'Åbenbaring og forkyndelse', *Tidehverv* 33 (1959) s. 13-23 og s. 31-43; 'Syndernes forladelse i Jesu Kristi navn', *Tidehverv* 34 (1960) s. 41-58; 'Jesus Kristus, forsoner, forbillede og fuldender', *Tidehverv* 36 (1962) s. 65-70 og s. 79-89, og 'Johannesevangeliets Kristusforkyndelse', *Tidehverv* 42 (1968) s. 14- 21 og s. 38-52. Disse fire artikler er ikke de eneste, der kunne inddrages, men de er repræsentative. Fremstillingen her går tilbage til et foredrag fra 1973, som jeg holdt ved en lejlighed, hvor også Johannes Horstmann selv var til stede, og hvor han vedkendte sig den som i alt væsentligt korrekt. Citaterne er alene angivet med års- og sidetal, og kursiveringer af ord eller sætninger er Horstmanns.

Udgangspunktet er hans åbenbaringsforståelse. Horstmann taler her om "et stykke udvortes jordisk virkelighed, et enkelt menneske, som er åbenbaring, og som *ikke* viser bort fra sig selv, men som tværtimod kalder al opmærksomhed hen på sig" (1959, 17). Derved får den kristne åbenbaring et "hvad". "Indholdet af åbenbaringen og åbenbaringsbegivenheden falder sammen og er identisk med åbenbarerens selv, hans levnedsløb, hans liv, død og opstandelse" (1959, 17). Derfor gælder det, at "der er ingen *tiltale* fra Gud uden denne *omtale* af Jesus fra Nazareth, hvad han sagde og gjorde. Og der er omvendt ingen omtale af ham, uden at den med det samme er guddommelig tiltale, uden at enhver, der hører om ham, dermed er stillet i evighedsansvar, om han vil høre, hvad Gud taler, og leve, eller om han vil fortsætte med at høre på verden og sig selv og dø" (1959, 18).

I konsekvens af dette syn på åbenbaringen som identisk med Jesus fra Nazareth kommer det teologiske arbejde for Horstmann til at foregå i en slags todelthed. I hans terminologi hedder det henholdsvis venstrehånds- og højrehåndsteologi. Venstrehåndsteologiens funktion er "den negative indirekte og uden selv at tilsigte det at *destruere* alle falske måder at læse evangelierne på og gennem denne destruktion at forsyne disse med det anstødeliges eller absurdes fortegn, der angiver, af hvad art disse tekster er, at de er forkyndelse af noget, som efter sit væsen ikke kan være historisk, et levnedsløb, af hvis sammenhæng det ikke giver nogen mening at skille noget ud for at nå frem til noget historisk" (1968, 18). Heroverfor står nu højrehåndsteologien, "en theologi, som kun er til samtidig med eller dialektisk samordnet med den radikalt destruerende venstrehåndsteologi, og som kun er mulig der, hvor destruktionen sker, og som består i det arbejde ... at tegne konturerne af det levnedsløb, på grund af hvis fuldbyrdelse evangelisterne kalder Jesus Messias og således markerer evangeliets sted" (1968, 18). I dette dialektiske samarbejde afdækkes dog ikke "troens og tilbedelsens absolutte genstand", men det "fører kun ligesom hen til det [sc. absolutte] og siger: Her må det være" (1959, 19). Det er nu afgørende, at teologien arbejder "samtidig med højre og venstre hånd. Arbejder den kun med venstre hånd, fører den ikke til det absolutte, til paradoxet, og den opsluges da af filosofien, som er den dialektik, der ikke er i sin sandhed, ikke ved om, at der er noget paradox. Og arbejder den omvendt kun med højre hånd, mister dens konturtegn af paradoxet, d.v.s. åbenbarerens levnedsløb, sin karakter af paradoks, og når anstødets fortegn forsvinder, bliver resultatet, at den hellige historie forvandles til profanhistorie, det, som kun kan være genstand for tro, bliver gjort til genstand for viden, det, som kun er til som forkyndelse, bliver intellektualiseret til at være teologisk system eller orthodox lære" (1959, 19).

Horstmann vil ikke tillade destruktoren at ophøre på et tilfældigt sted. Standser den på vejen ved en såkaldt historisk Jesus, læser den evangelierne på en anden måde, end evangelisterne ville have dem læst. For evangelisterne vil forkyndende fortælle om et sammenhængende levnedsløb, hvori det centrale indhold er, at "hvis ikke Hvedekornet falder i Jorden og dør, bliver det ene" (Joh 12,24; Horstmann bruger altid 1907-oversættelsen!), og hvor det gælder, at "korsfæstelsen og opstandelsen hører således sammen, at opstandelsen følger efter korsfæstelsen og er "større" end den, sætter en grænse for den" (1959, 22). Det hedder: "Der kan rent professorhistorisk ikke siges andet og mere om Jesus, end at han blev henrettet under Pontius Pilatus, cf. notitsen hos Tacitus" (1968, 18). Venstrehåndsteologien må her drive kritikken til bunds, "sådan at der ikke bliver andet, end hvad der indeholdes i Tacitus' notits, tilbage som en slags verdenshistorisk notabene" (1968, 18). Det er på baggrund heraf, at det skal det forstås, når Horstmann hævder, at "videnskabens historiske Jesus er et fantasifoster, og det kan ikke lykkes forskningen at drage ham frem i lyset, fordi han kun kan fremkomme gennem destruktoren af apostlenes troende beretning. Derfor har videnskabens historiske Jesus intet konvergenspunkt, men der bliver ligeså mange historiske Jesus'er, som der er forskere, fordi selve viljen til at drage en historisk Jesus frem af apostelvidnesbyrdet er en vilje til destruktion af den virkelige historie, og destruktoren kan kun konvergere mod intet, kan ikke komme til hvile nogetsteds, før alt er tilintetgjort – og når alt er tilintetgjort, er der naturligvis heller ingen historisk Jesus tilbage" (1959, 31). "I professorhistorisk forstand ved vi intet og kan intet vide om ham udover dette, at han har været menneske. For alt, hvad der er fortalt om ham, er fortalt som forkyndelse af troende disciple, hvis vidnesbyrd ikke står til troende, når det gælder at skrive professorhistorie. Men vi ved heller ikke professorhistorisk noget om hans forkyndelse – ikke engang om vi tager ordet i den modificerede form, som Bultmann anvender. For alt, hvad der er sagt om Jesu forkyndelse, er sagt forkyndende af de samme troende disciple, hvis vidnesbyrd heller ikke her står til troende, fordi de jo i G.T. kunne læse, hvordan lovlærere, visdomslærere og apokalyptikere plejer at tale. Og Jesu forkyndelse indeholder intet, som ikke også er sagt der. Hvad evangelisterne forkyndende fortalte, var et levnedsløb, men vel at mærke et levnedsløb, sådan som Gud ser det, og de gjorde, som de gjorde, ikke fordi de derved mente at tyde et faktisk historisk menneskeliv – der også kunne tydes på en anden måde og nødvendigvis måtte tydes på en anden måde der, hvor troen ikke var til stede – men fordi de mente, at det, de således fortalte – netop i den absurde skikkelse, hvori de fortalte det – var virkeligheden selv, som stemplede enhver anden tydning som en mistydning" (1968, 18). Det er altså kilderne selv, der ifølge

Horstmann stiller sig hindrende i vejen for forsøget på at afdække den historiske Jesus.

Men som sagt bestemmer Horstmann desuden forehavendet som teologisk illegitimt. Det bygger nemlig for ham at se til også på en forkert forståelse af Jesu messianitet, som skulle denne alene bestå i, at Jesus var ordets bærer. Således hedder det kritisk vendt mod Bultmann, at han ved at opgive "enhver tale om Kristi historie som en fortidig historie" og lade den "fuldbyrdes alene i forkyndelsens ord", ikke kan undgå at komme til at "forstå Jesus som en profet og hans forkyndelse som profetisk forkyndelse", og "forkyndelsen kan på den måde ikke undgå at forkynde sig selv i stedet for at være en forkyndelse af Kristus" (1960, 56).

Man må her ifølge Horstmann gøre sig det klart, at forkyndelse og forkyndelse er to ting. Man kan forstå den nytestamentlige forkyndelse i analogi med den profetiske "som forkyndelsen af et ord fra Gud, der kvalificerer øjeblikket som den absolutte situation, der fordrer afgørelse af det hørende menneske. Men evangelierne kan også være forkyndelse derved, at de forkyndende fortæller om Jesus, hvad han sagde og gjorde, fortæller om ham som den, der på engang i sit levnedsløbs fuldbyrdelse udfører Guds gerning og menneskets modtagelse af Guds gerning, som på engang både er ordet fra Gud, der kvalificerer øjeblikket og fordrer afgørelse, og menneskets afgørelse for Guds ord, altså en forkyndelse af midleren mellem Gud og mennesker, forsoneren, stedfortræderen .... Åbenbart betyder det en forskel, om man i den Jesus, de [sc. evangelierne] fortæller om, ser *bæreren* af Guds ord, hvis korsfæstelse blot radikalt stiller spørgsmålet om hans legitimation som Guds sendebud, eller om man i ham ser den, som *er* Guds ord, og hvis korsfæstelse ikke blot *paradoxt legitimerer* det budskab, han forkynder, men *er Guds forligelse* af verden med sig selv" (1968, 16). "Det er altså selve evangeliernes og den urkristelige forkyndelses indhold, deres hvad, *at forkynderen bliver den, der forkyndes*. Således er Jesus Messias" (1968, 17).

Med denne forståelse af Jesu messianitet rykker selve Jesu levnedsløb i centrum. "Det, der fortælles i evangelierne om Jesus, er *forkyndt* Messias-historie. Det er et messiansk levnedsløb, der her tegnes for læseren. Messianiteten er netop dette levnedsløb, eller – for at udtrykke det på en anden måde – Guds eskatologiske gerning er for evangelisterne dette levnedsløb. Det messianske er ikke en særlig metafysisk kvalitet og ikke en overmenneskelig bevidsthed hos det menneske, der her tales om. Det messianske er overhovedet ikke noget ovenover eller ved siden af, men det er *selve dette levnedsløb i dets fuldbyrdelse*" (1960, 50).

Er Jesu levnedsløb således det, der udgør hans messianitet, er det klart, at det må få vidtrækkende konsekvenser. For så er Jesu vandring eller liv ikke



den tilfældige ramme om en række optrin og ord, hvori Jesu forkyndelse kommer til udtryk, men rammen selv, levnedsløbet, bliver det primære, det hvorudfra enkeltperikoperne skal forstås. "Der er ikke et eneste logion i evangelierne, – hedder det – som ikke af urmenigheden er forstået som Messias-ord, d.v.s. som ord af den Jesus, som var Messias ved efter Guds vilje at gennemføre det messianske levnedsløb, hvorom evangelisterne troende beretter" (1960, 49). Horstmann foreslår selv i denne sammenhæng noget, som han kalder "messianologisk exegese" (1960, 50), og som skal være en eksegesi, der respekterer "evangelierne som det, de vil være, nemlig skrifter, der forkynder Jesus som Messias ved at fortælle hans levnedsløb" (1968, 19).

Konklusionen af Horstmanns opfattelse af problematikken omkring den historiske Jesus lyder i god overensstemmelse med det hidtil refererede: "Problemet, hvordan forkynderen blev den forkyndte, er som opgave for den theologiske kritik et skinproblem, fordi det, at han bliver det, fra begyndelsen er medindeholdt i evangelisternes fremstilling af Jesu levnedsløb, der igen er identisk med deres forkyndelse, eller fordi det er selve det, at han bliver det, de forkynder. ... Han er ikke en historisk størrelse i profan forstand, hvorom evangelisterne siger noget eskatologisk, men han er selv som historisk størrelse en eskatologisk tegning af evangelisterne. Han kan ikke rykkes ud af den sammenhæng, hvori evangelisterne ser ham, fordi han kun er til i denne sammenhæng, ja, selv er sammenhængen" (1968, 17). For at oversætte det til Bultmanns egen terminologi: "Hans Dass er hans Was" (1968, 19, jf. 1962, 26: "Det afgørende er, at frelseshistorien og det eskatologiske nu falder sammen. Det er ikke frelseshistoriens Was, der er afgørende, heller ikke det eskatologiske nus Dass. Det afgørende er, at das Was er paradox identisk med das Dass. Kort og godt: Was ist Dass").

Horstmanns synspunkter, som de her er gengivet, hænger naturligvis også sammen med hans opfattelse af begreber som apostel og kanon; men dette må i denne forbindelse være nok. Blot skal det lige siges, at det så meget omtalte levnedsløb ikke blot er en teoretisk størrelse i Horstmanns kritiske arbejde. Han har selv forsøgt at tegne dets konturer, både hvad angår de synoptiske evangelier og Johannesevangeliet (se hhv 1959, 19-23 og 1968, 38-58).

Det i denne sammenhæng afgørende må være Horstmanns indvending mod Bultmann og med ham dem, der følger i hans spor. Den går ud på, at den eksistentialistiske interpretations forudsætninger bevirker, "at den, når den anvendes på evangelierne, nødvendigvis kommer til at betyde en projektion af det, der efter sit væsen ikke kan være en mulighed for selvforståelse, nemlig det absurde, den hellige historie, ned i det almenhistoriskes plan"

(1968, 19). Om den korsfæstede Jesus gælder det: "Han kan ikke gøres til genstand for en existential interpretation, for som det absurde er han ingen mulighed for menneskelig selvforståelse. Stedfortrædende existens er absurd. ... Den existentielle interpretation udgår axiomatisk fra existens-filosofiens forståelse af, hvad det er at være menneske, at det er stående i afgørelsen selv at gribe sin egentlighed. Men kun ved at blive sprængt i mødet med sin grænse kan den existentielle interpretation give plads for det kristelige i streng forstand, der tilintetgør selvet og siger, at "Jesus Kristus er mit liv." At en andens liv ikke giver mig muligheden for at afgøre mig og i afgørelsen gribe min egentlighed, men at denne anden – idet jeg selv derved bliver til intet – er min afgørelse, dette kan ikke siges inden for den ramme, som den existentielle interpretation afstikker – men det er netop dette, som evangelisterne siger" (1968, 20).

Det spørgsmålstegn, som Horstmann således sætter ved historikerens historiske Jesus, og som altså både har systematiske og eksegetiske implikationer, lader sig ikke uden videre fjerne igen. Det lykkes ham – så vidt jeg kan skønne – at afsløre en forståelse af Jesu messianitet, der lader den bestå deri, at hans forkyndelse stiller mennesket i den absolutte afgørelses situation, som "existentialistisk metafysik" og som en identifikation af ham med hans "natur" i stedet for med hans "velgerninger" (1968, 19). Det lykkes tillige Horstmann at underbygge dette spørgsmålstegn med en tekstforståelse, der forekommer at ligge i forlængelse af den historisk-kritiske metode som en radikaliserende videreførelse af den formhistoriske ekse-gese.

Man kan dog spørge, om det *både* er teologisk illegitimt *og* *tillige* historisk-kritisk umuligt at trænge bag om apostlenes troende vidnesbyrd.<sup>4</sup> Mens det første med Horstmanns opfattelse af Jesu messianitet må være rigtigt, er det sidste ikke på forhånd indlysende. Ganske vist søger man så at forstå evangeliernes beretning på en anden måde, end det var tilsigtet af evangelisterne. Det er dog ikke helt lige til at indse, at det, at evangeliernes indhold er evangelisternes troende vidnesbyrd om Jesus som den, der er Messias ved sit levnedsløb, apriori umuliggør historisk erkendelse med hensyn til denne skikkelse. Selv om vi alene har beretningerne via apostlenes troende forkyndelse, er deres troende forkyndelses genstand dog den Jesus af Nazaret, der gik omkring i Galilæas og Judæas egne omkring år 30. Det er svært at frigøre sig fra det indtryk, at Horstmann også i sit "professorhistoriske" arbejde lader sig bestemme af en dogmatisk forudsætning, den nemlig at kritikken i sit arbejde med disse forkyndelsestekster nødven-

<sup>4</sup> Jeg har tidligere taget kritisk stilling til Horstmanns opfattelse af problematikken omkring den historiske Jesus i 'Den evangeliske fortælling og præstens prædiken', *Fønix* 1 (1976-1977) s. 181-199, især s. 192-195.

digvis, hvis den er konsekvent kritisk, må opløse det hele til at være absurd – på nær det, der er indeholdt i Tacitus' notits (som vel i øvrigt ikke er alverden værd i professorhistoriens sammenhæng). Selv om det også kun er slagger, kan det ikke på forhånd udelukkes, at der kan findes noget.

Det kommer hos Horstmann ikke til sin ret, at det vidnesbyrd om Jesu levnedsløb som Messias' levnedsløb, også selv om dette vidnesbyrd har troen som sit udgangspunkt, må have knyttet til ved den faktiske historie. Selv om det måske kan siges, at denne historie først er Messias' historie i vidnesbyrdets tolkning, kan dette ikke betyde, at enhver tale om dette levnedsløb uden denne tolkning er udelukket. Apostlenes tro på Jesus som Kristus, som vi finder den bevidnet i den nytestamentlige kanon, har sin grund og sin kilde i erfaringen af den opstandne. Det hindrer imidlertid ikke, at dens indhold må være den historiske person, Jesus af Nazarets optræden og forkyndelse. At apostlenes tro opstod af døde, idet de som vidner om den opstandne fik den skænket af Gud, udelukker ikke enhver tale om kontinuitet, så sandt som enhver tale om opstandelse fra de døde, der ikke vil vide af nogen kontinuitet i denne opstandelse, er meningsløs. Horstmann understreger, at i Jesus blev Gud menneske, så stærkt, at det sker på bekostning af det modsatte udsagn, nemlig at det var i et menneske, en historisk skikkelse, Gud åbenbarede sig. Evangelisternes tegning af Jesus og hans levned er foretaget med udgangspunkt i opstandelsestroen, ja, har intet liv, uden at dette udgangspunkt fastholdes. Men det kan ikke betyde, at denne tegning ikke alligevel henter væsentlige dele af sit indhold i Jesu historiske fremtræden.

Horstmanns holdning til spørgsmålet om den historiske Jesus er en videreførelse af Søren Kierkegaards paradokskristologi og støder følgelig ind i de samme vanskeligheder. Hvor man kan undre sig over, at Kierkegaard ikke lod sig distrahere af den historisk-kritiske bibelforskning, som ellers var i kraftig fremmarch på hans tid,<sup>5</sup> dér må man tilsvarende undrende konstatere, at den omfattende viden om Det Nye Testaments og derunder evangeliernes tilblivelse som historisk betingede dokumenter ikke får lov til at spille nogen afgørende rolle i Horstmanns teologiske univers

---

<sup>5</sup> Jf. min 'Søren Kierkegaard og den samtidige bibelvidenskab' ovenfor s. 33-75.



## HARALD SØBYES JESUS-BILLEDE ET TIDSTYPISK EKSEMPEL<sup>1</sup>

Harald Søbyes (1908-2000) opfattelse af Jesus fra Nazaret er et klokkeklart eksempel på, hvordan den historiske Jesus kan blive særdeles nutidig, når han pilles ud af den ramme, som han er sat i af forfatterne til Det Nye Testaments skrifter. Men Søbyes Jesus fortæller også, hvad prisen er, nemlig at Jesus kommer til at ligne Harald Søbye selv.

For når Jesus løsnes fra troens og bekendelsens ramme, kommer han i frit fald. Den modstand, som evangeliernes fortællinger og de øvrige nytestamentlige skrifter skulle yde mod vilkårlighed, bliver sat ud af spillet gennem en bestemmelse af deres anderledes opfattelser som fordrejninger og misforståelser.

Kildebrugen bliver i hvert fald særdeles selektiv, for kun det, der passer ind i den enkelte fortolkers Jesus-billede, bliver erklæret for ægte overlevering. Ja, i virkeligheden har det "ægte" Jesus-billede kun overlevet ved fejltagelser og derfor som en slags brokker, der nu optræder som fremmedlegemer i evangeliernes ellers teologisk velfriserede Jesus-fremstillinger. Målestokken er alene den enkelte fortolkers intuition og idealdannelse. For mærkeligt nok har Jesus af Nazaret en så positiv signalværdi, at det kun er meget få, der har villet afskrive ham – enten ved at erklære, at han aldrig har levet (herhjemme er Georg Brandes det oplagte eksempel), eller at han var en sindslidende stakkel (således fx Emil Rasmussen i hans bog om Jesus fra 1905).<sup>2</sup>

For Harald Søbye blev Jesus socialisten og oprøreren. Som sådan vi møder ham i Søbyes manifest *Den røde bibel* fra 1978 med den opremsende undertitel: "med: Gud, Maria, **menneskesøn Jesus**, missionær Paulus, kejser Konstantin, evangelister, paven, Luther, Lenin, præsteskab, filosoffer, konger, kapitalister og socialister", mundende ud i slagordet: "Al magt til folket!"<sup>3</sup> Manifestet består af en kalejdoskopisk række af ind- og udfald, hvor det aktuelt politiske sigte i hvert fald ikke er stukket under stolen.

---

<sup>1</sup> Foredrag i Blovstrød den 23. november 2008 i anledning af Harald Søbyes 100-årsdag. Harald Søbye var sognepræst i Blovstrød og Lillerød fra 1948 til 1964, hvor han fik sin afsked på grund af sin forkyndelse.

<sup>2</sup> Se hertil Mogens Müller, *Jesu-liv-litteratur i Danmark. Jesusbilleder eller tidsbilleder* (Frederiksberg: ANIS 2008), hhv. s. 85-87 og s. 41-43.

<sup>3</sup> Uden trykkested, men til slut anføres som indehaver af copyrighten Harald Søbye 1978. Den tidligere udgivne bog *Råb det fra tagene* (København: Hans Reitzel 1964) rummer mange af de samme tanker, og adskilligt af stoffet gentages – foruden i Ole Grünbaums nedenfor i note 8 nævnte bog – siden i erindringsbogen, Harald Søbye: *Harald Søbye – præst og oprører* (Kolding: Eget forlag 1996). Grünbaums bog er i

Hvordan en historisk-kritisk læsning fuldstændig sættes ud af spillet til fordel for ren ønsketænkning ses i billedet af Jesu mor, Maria. Hun udråbes simpelt hen til socialist på grund af hendes stærke "socialistiske programtale" i Lukasevangeliet 1,51-53: "Den mægtige har øvet væld med sin arm, han har adspredt dem, som er hovmodige i deres hjerters tanke, han har nedstødt mægtige fra troner og ophøjet ringe, sultne har han mættet med gode gaver, og rige har han sendt tomhændede bort." Ordene stammer fra den såkaldte Marias lovsang, som igen henter stof i den gammeltestamentlige Samuels mor, Hannas lovsang, da hun overgav sin søn til tjene- ste ved templet i Shilo. Som Marias lovsang står i Lukasevangeliet, er den efter alt at dømme skabt af forfatteren til dette evangelieskrift, måske det yngste af Det Nye Testaments fire evangelier, fra et stykke ind i det 2. årh.

Og så fortsætter den derudad: "Det blev – hedder det om Jesus – en revolutionens søn, en folkets søn i den store folkeskare, om hvem Lenin mange år efter brugte disse gribende og manende ord: "Folket og folket alene er drivkraften i skabelsen af verdenshistorien"." Det sker her en forunderlig kobling af Jesus og folket, som dog er logisk nok i Søbyes univers. For i hans optik er Jesus fra Nazaret personifikationen af folkets oprør mod alle autoriteter og al undertrykkelse.

Det gælder således i fortællingen om Jesu tiltrædelsesprædiken i synagogen i Nazaret. Her læser Jesus fra Esajas' Bog 61,1-2 ordene: "Herrens ånd er over mig, fordi han har salvet mig. Han har sendt mig for at bringe godt budskab til fattige, for at udråbe frigivelse for fanger og syn til blinde, for at sætte undertrykte i frihed, for at udråbe et nådeår fra Herren". Det bliver nu til, at han er sendt med glædesbud for fattige (Luk 4,18), og den efterfølgende jo meget ordknappe "prædiken": "I dag er det skriftord, som lød i jeres øren, gået i opfyldelse", bliver af Søbye forstået som et rent politisk program. Og det får ham til at konfrontere "ballademageren Jesus" med den sprællemænd, som han mener, at Jesus er blevet i kirkens hænder: "Præsterne trækker i snoren, biskop og kirkeminister gør det samme, og se om de ikke får Jesus til at sprælle til fordel for kirkemagt, løgn og hykleri" (s. 7).

Siden går det videre i samme skure mod kapital ("Du kan ikke tjene både Gud og penge"), kongehus og -magt (Jesus kunne ikke glemme Herodes [Antipas], hvordan denne konge havde ladet Jesu kammerat, Johannes Døber henrette), og den såkaldte missionsbefalings Jesus-ord: "Mig er givet al magt i himlen og på jorden" kalder Søbye en direkte forhånelse af Jesus, der afskyede enhver form for magt, den grusomme magt, som kirken siden

---

øvrigt gennemillustreret af kunstneren Erik Hagens, der også tegnede omslaget til Søbyes erindringsbog. I en teologisk kontekst er Erik Hagens siden blevet kendt gennem sit monumentale "Esbjerg Evangeliet" (2003-2005).

tog i anvendelse. Naturligt nok inddrages her bl.a. Johannesevangeliets beskrivelse af, hvordan Jesus unddrog sig, da folket efter et bespisnings-under ville gøre ham til konge (Joh 6,15).

At Jesus var Guds søn gælder alene i den forstand, som ethvert menneske er en Guds søn eller datter. Alligevel kan Søbye dog gøre Jesus til noget særligt: Jesus er "som menneske en del af universets store ånd, en vidunderlig, gribende og strålende del, der har beriget jorden og dens beboere på uforglemmelig vis" (s. 13). Alt om underfuld undfangelse og en særlig guddommelig natur kommer først til siden. Hvad der jo er rigtigt nok. Søbyes Jesus anerkender heller ingen forbindelse mellem det gamle og det nye testamente – kun pedanten vil her indvende, at noget Det Nye Testamente var der ikke tale om før omkring 150 år efter Jesu død. Søbyes Jesus er "en hårdnakket modstander af Moseloven og det gamle testamente" (s. 15), noget han kan konkludere, efter nærmest som oldtidens ærkekætter Markion at have vist, hvor modsigelsesfuldt og grusomt Det Gamle Testaments billede af Gud kan tage sig ud. Efter også at have afvist den kirkelige forsoningslære som falsk og langet hårdt ud efter Luther på grund af hans stillingtagen til bondeoprøret ("slå dem ned som gale hunde"), kan Søbye skildre nederlaget: "Da Jesus døde på korset var det kærlighedens gennemborede hænder, rakt ud mod fattige og undertrykte folk, som mange andre før og siden gjorde det. Betænk dette sidste! Men det var katastrofalt, da der gik teologi i dramaet på Golgatha, og teologien sluttede forbund med øvrighed og verdslig magt" (s. 17).

Her samler alle angrebspunkterne sig: "Der går en lige linje fra kirkestrategen Paulus, over kejser Konstantin, paven og Luther til kirken i dag, og denne linje er katastrofal for kristendommen og Jesu liv og lære. Det var altid sikkert, at kirken og dens tilhængere gjorde modstand over for oprør og revolution, over for de fattiges og undertryktes kamp for bedre levevilkår" (s. 17). Det overrasker ikke, at denne forståelse lader det meste af kirken historie være en bedragets historie, og at den kunne få Søbye til gentagne gange i sine prædikener at fastslå: "Du kan ikke være kristen uden at være socialist", hvad der ikke mødte megen genklang i en angiveligt reaktionær kirke.

Kunne man spore en markionitisk holdning over for Det Gamle Testamente, så er det samme bestemt ikke tilfældet med holdningen til Paulus, som jo netop var Markions store teolog. Her bruges et helt afsnit til at stille Jesus op over for Paulus i en ordduel, der "med al ønskelig tydelighed [beviser] den dybe forskel mellem de to og deres livsindstilling" (s. 20).

Et næstsidste afsnit er endelig viet et frontalangreb på de teologiske fakulteter, hvor den paulinske lære er sat i højsædet, "og ud fra denne lære skrives der tåbelige teologiske doktordisputater, der laves kolde, hjerteløse

prædikener, og religionsundervisningen er et mareridt af fordummelse" (s. 21). Søbye tager også anstød af den gamle læresætning (nogen bekendelse har den nu aldrig indgået i, men ordene tillægges Cyprian, der i øvrigt døde som martyr 258): "Udenfor kirken er der ingen frelse." Dette udsagn må der gøres op med, og det må i stedet lyde: "Indenfor kirken er der ingen frelse, før paven, Paulus, Luther, teologien og præsterne er kommet ud, og Jesus og socialisterne ind" (s. 21).

Søbye er her i god overensstemmelse med megen af den ganske udifferentierede religionskritik, der har vundet terræn de sidste år (ikke mindst som en følge af George W. Bush's unuancerede religiøse retorik omkring Amerikas rolle i verdenssamfundet), når han med hjertelig tilslutning citerer Giordano Bruno, der blev brændt af inkvisitionen på Campo di Fiori i Rom i 1600: "Der vil komme en dag, hvor menneskeslægten bliver frigjort for alle forstenede religioner, for alle betalte præster, for alt det urimelige nonsens, der nu hæmmer menneskeslægts udvikling, fordi det udelukker forstandens lys" (s. 22).

Det 15. og afsluttende kapitel har overskriften ÆR MENNESKET. Det hedder her bl.a.: "Det kan ikke siges tit nok, at vi skal ære mennesket, for da Gud er i ethvert menneske, ærer vi Gud ved at ære mennesket. Vi elsker Gud ved at elske mennesket" (s. 22). Det er jo både smukt og evangelisk.

I en stærkt forenklet og ensidig form repræsenterer Harald Søbye med sit Jesus-billede en variant af den opfattelse, at den historiske Jesus i virkeligheden var en socialreformator, der ville omstyrte en uretfærdig samfundsorden og virkeliggøre en socialistisk utopi. Dette er igen en variant af den nok så udbredte forståelse af den historiske Jesus som en mislykket messiasprætendent, en forståelse som første gang blev udfoldet omkring midten af 1700-tallet af Jesu-liv-forskningens fader, Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). For ikke at skade sit eget og familiens omdømme udgav Reimarus dog ikke selv det pågældende skrift, men fra 1771-1774 offentliggjorde den i flere sammenhænge berømte Gotthold Ephraim Lessing syv fragmenter af værket, dog uden at røbe hvem forfatteren var.<sup>4</sup>

Det sidste af disse fragmenter indeholdt den tanke, at Jesus virkelig var mislykkedes med sit forehavende, sådan som det fremgår af korsordet: "Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?" Det kunne disciplene imidlertid ikke leve med, og efter fyrrer dage, hvorunder liget var blevet uigenkendeligt, trådte de frem med forkyndelsen af Jesus som en åndelig messias. Kristendommen beror således ifølge Reimarus på et bedrag.

<sup>4</sup> Hertil Mogens Müller, *Jesus-opfattelser – i den nytestamentlige forskning* (København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck 1978) s. 9-11.



Dermed var der givet grønt lys for en indtil da helt uhørt skelnen mellem, hvem Jesus havde været som historisk person, og hvad han blev gjort til af disciplene efter det åbenlyse nederlag på Golgatha. Denne opfattelse af Jesus som en mislykket messias fandt siden og i en anden variant bl.a. en fortaler i Albert Schweitzer (1875-1965). Bedst kendt er Schweitzers *Jesu Liv. Af "Jesu-Liv-Forskningens Historie*, der oprindeligt udkom i 1906.<sup>5</sup> Denne forståelse har i øvrigt også en repræsentant i Per Bilde, der netop har udsendt den første større danske videnskabelige bog efter Anden Verdenskrig om den historiske Jesus.<sup>6</sup>

Blandt dem, som Harald Søbye arbejdede sammen med, var forfatteren Børge Madsen (1909-1978). Børge Madsen udgav i 1962 en pjeces med titlen *Jesus af Nazareth og den kirkelige tradition*.<sup>7</sup> Siden var han angiveligt medforfatter til Søbyes Jesus-evangelium.<sup>8</sup> Børge Madsen havde oprindeligt studeret teologi, men opgav snart både kristentro og studium og ernærede sig derefter bl.a. som forfatter. I den sammenhæng er han især kendt for sin roman *Jeg er salig* fra 1933.<sup>9</sup> Ifølge et forord resumerer pjecen *Jesus af Nazareth* et større værk om Jesus, som Børge Madsen havde skrevet et par år tidligere. Det havde været omkring flere forlag, som dog angiveligt ikke mente, at emnet Jesus var tilstrækkelig betydningsfuldt til, at man turde udgive en bog derom. Efter resuméet at dømme har det ellers været en rimeligt velorienteret og afbalanceret fremstilling,<sup>10</sup> og der var faktisk på det tidspunkt ingen større danske bøger om dette emne.

<sup>5</sup> Von Reimarus zu Wrede. *Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1906), 2. stærkt øgede udgave som *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1913). Dansk oversættelse i udvalg ved Johannes Novrup (København: Det Danske Forlag 1955). Forud gik *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu* (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1901). Jf. Müller, *Jesus-opfattelser*, s. 14-15.

<sup>6</sup> Per Bilde, *Den historiske Jesus* (Frederiksberg: ANIS 2008).

<sup>7</sup> Birkerød: Theilgaard's Forlag u.å.; forordet dateret 5. december 1962.

<sup>8</sup> Således Ole Grünbaum, *Mord i kirken* (København: Grafisk Forlag 1971) s. 61.

<sup>9</sup> For nærmere oplysninger: Uffe Andreasen, 'Madsen, Børge Kristian Theilgaard', *Dansk Biografisk Leksikon* 9 (1981), hvor pjecen dog ikke er nævnt. Havde jeg haft kendskab til den, skulle den naturligvis have været nævnt i min *Jesu-liv-litteratur i Danmark*. For en karakteristik af Børge Madsen desuden Grünbaum, *Mord i kirken*, s. 59-61.

<sup>10</sup> Grünbaum, *Mord i kirken* s. 60, fordrejer således groft Børge Madsens synspunkter, når han begrunder, at ifølge denne forfatters Jesusopfattelse "er historierne om helbredelse og genopstandelse amnestuehistorier beregnet på at kaste glans over den kristne kirke" med at: "Evangelierne er jo først skrevet ca. 100 år efter hans [Jesu] død." Børge Madsen daterer som de fleste Markusevangeliet til omkring år 70, dvs. ca. 40 år efter

Ikke mindst i forlængelse af den tyske forsker William Wredes (1859-1906) teologiske klassiker om messiashemmeligheden i Markusevangeliet fra 1901<sup>11</sup> – messiashemmeligheden er betegnelsen for det forhold, at Jesus forbyder både dømmen og disciple at røbe, hvem han i virkeligheden er; det må først forkyndes efter hans opstandelse – skelnes der mellem en historisk Jesus, der ikke opfattede sig selv som messias, og så evangelierne messiasforkyndelse, der har overlejet den historiske erindring.

Denne erkendelse drejer Børge Madsen dog til, at en oprindelig mere politisk messiasopfattelse hos den historiske Jesus i evangelierne er blevet afløst af den kirkelige forståelse. Således mener Børge Madsen, at meget ”tyder på, at Jesus virkelig har følt sig som den Messias, der i lighed med andre heltekonger i den jødiske historie skulle befri jøderne for fremmed-åget og oprette det forventede rige her på jorden” (15). Den såkaldte tempelrensning var et strategisk led i en besættelse af dette vigtige punkt i Jerusalem, og hovedanklagen, der førte til hans død, lød da også på, at han havde villet være jødernes konge (jf. korsindskriften).

En anden dansk forfatter, der siden med langt større dramatisk sans og stærkt agitatorisk udfoldede et billede af *Partisanen Jesus* i en bog med denne titel, er Erik Nørgaard (født 1929). Her er forenklingens nådegave udtalt, og hvor kilderne tier, taler Erik Nørgaard gerne.<sup>12</sup>

Billedet af Jesus som socialist har imidlertid berømte aner som fx den kommunistiske ’kirkefader’ Friedrich Engels (1820-1895), der ikke alene karakteriserede Jesus selv, men også de ældste kristne som repræsentanter for socialisme.<sup>13</sup> Her kommer Johannes’ Åbenbaring til at stå som ikke alene det ældste skrift i Det Nye Testamente, men også som det eneste, der giver os indsigt i den oprindelige kristendom.

Den ensidiggørelse af Jesus-billedet, som disse tolkninger er udtryk for er bestemt ikke enestående, men et resultat af, at de foreliggende kilder re- nes for grundlæggende forfalskede, og hvor det styrende kriterium for

Jesu død, Matthæus- og Lukasevangeliet til henholdsvis 80’erne og 90’erne efter Kristi fødsel (*Jesus af Nazareth*, s. 3).

<sup>11</sup> *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1901).

<sup>12</sup> Fra lidt ældre tid foreligger med samme tendens dels præsten Adolf Drewsen Christensen (1889-1962), *Forbryderen og oprøreren fra Gallilæa* (København: Povl Branner 1937 (se min *Jesu-liv-litteratur i Danmark*, s. 107-112, og Hans Kirks (1898-1962) roman, *Vredens Søn* (København: Gyldendal 1950).

<sup>13</sup> Se fx artiklen ’Om Urkristendommens Historie’ fra 1895, som findes i dansk oversættelse ved Johannes Witt-Hansen i samme, *Karl Marx*. Med indledning, oversættelse og noter. De Store Tænkere. Berlingske Filosofi Bibliotek (København: Berlingske Forlag 1970) s. 245-271.

udvælgelsen af mulige "ægte brokker" derfor bliver den enkelte forfatters fornemmelse for sandhed.

Ole Grünbaum har i sin hagiografi over Søbye, *Mord i kirken* fra 1971, ikke bare sammenfattet dennes Jesus-opfattelse, men også uddybet dens forudsætninger. Grünbaum skriver selv, at Søbye "ikke er nogen intellektuel" (s. 216), og han formulerer også udmærket, hvordan de begivenheder, der skabte Søbye-sagen, havde "deres egen magt" (s. 75), som ikke var sådan at styre. Ole Grünbaum forsøger sidst i sin bog (s. 203-215) at give et rids af såvel Søbyes Jesus-opfattelse som dens forudsætninger. Det sker ud fra dels Vilhelm Grønbaeks *Jesus Menneskesønnen* fra 1935, dels Søren Kierkegaards voldsomme kirkekritik i den af ham selv udgivne skriftrækket *Øieblikket*, hvoraf der udkom ti numre i 1854-1855.

Forudsætningen er, at: "Er der nogen, der har prædikeret det kristne evangelium, så er det vel Jesus" (s. 207). Men: "Evangelierne er nedskrevet af Paulus-folkene, og man skal si dem lidt for at få Jesu egne ord uden generalsekretær-slogans eller socialrådgivning. Men har man først fanget hans tone, er det ikke vanskeligt at høre, hvad *han* har sagt og hvad *de andre* har lagt til. I alle Jesu Ord lyser en så organisk og dyb vision og en så forløsende humor, at de river selvforsvarsmasken af og vækker det døde til live. I teologernes ord mærker man propagandaen, lysten til at erhverve sig tilhængere og ensretningen" (s. 214).

Det ligner jo en helgardering: Jesus er god nok, men Paulus er roden til alt ondt. Skulle der derfor optræde Jesus-ord eller Jesus-fortællinger i evangelierne, som ikke passer ind i det ønskede billede af 'den historiske Jesus', skyldes det Paulus-folkene. Som hos de fleste af dem, der forsøger sig med en historisk Jesus som alternativ til kirkens Krisus-forkyndelse, ledsages denne bestræbelse således også i Søbyes tilfælde af et Paulus-had. Paulus hænges op på nogle få sætninger – for eksempel udsagnet om, at kvinder skal tie i menighedens forsamling. At det formodentlig ikke engang stammer fra Paulus selv, men fra den langt senere forfatter til de pseudonyme Pastoralbreve, Timoteusbrevene og Titusbrevet (1 Tim 2,11-12), hvorfra det så er trængt ind i Første Korintherbrev (1 Kor 14,33-35), er en anden sag. Hvad Paulus ellers har skrevet, og hvad der var hans hovedanliggende, lades simpelt hen ude af betragtning.

Så enkelt er billedet imidlertid ikke. Det kristne evangelium har aldrig alene været Jesu budskab og undervisning, men har fra begyndelsen også omfattet personen selv som så at sige Guds synlige side i denne verden. Derfor havde den måske fornemste repræsentant for historisk-kritisk forskning i 1900-tallet, Rudolf Bultmann (1884-1976), helt ret, når han

besvarede spørgsmålet, om Jesus da havde været en kristen, med et klart nej. For Jesus troede ikke på sig selv og sin opstandelse fra de døde.<sup>14</sup>

Nu er Paulus overhovedet det ældste vidne både om Jesus som historisk person og om kristentroens eksistens. For hans autentiske breve fra begyndelsen af 50'erne er de ældste skrifter i Det Nye Testamente. Tilmed har hans teologi eller forståelse af Jesus som Kristus grundlæggende præget praktisk taget alle de øvrige skrifter i Det Nye Testamente med undtagelse af Johannes' Åbenbaring. I den forstand er det helt rigtigt, at "evangelierne er nedskrevet af Paulus-folkene". For det er en kendsgerning, at Jesus intet skriftligt har efterladt sig, så vi kender ham udelukkende gennem andres opfattelser og udlægninger. Og fakta og tydninger er her flydt sammen på en sådan måde, at en skelnen er lige så vanskelig, som når to mindre floder er løbet sammen og har dannet en ny og større flod.

Skal man stykke et billede sammen af en historisk person bag evangeliernes fire meget forskellige og alle stærkt teologisk farvede Jesus-opfattelser, må det være en skikkelse, der på én gang er begribelig i det 1. århundredes jødiske kontekst, og hvis gerning forklarer Paulus' fortolkning og dermed de fire evangeliers iscenesættelse af, ikke en historisk, men en jordisk Jesus *som den forkyndte forkynnder*.

Som jeg må forstå det, er det her et godt bud, at Jesu udlægning af loven samlede hele opmærksomheden om forholdet til næsten, hvor kærlighed og barmhjertighed skal være det alt bestemmende. Dette kan igen forstås som en udfoldelse af den forkyndelse hos nogle af de gammeltestamentlige profeter, at Gud i de sidste tider vil slutte en ny pagt med sit folk, hvor han netop vil skrive sine bud i deres hjerter og lægge sin ånd i deres indre. "glad, villig og gerne" vil gøre hans vilje. Det er i øvrigt denne pagt som et menneske indlemmes i ved dåben, og som har givet navn til den anden del af den kristne Bibel, Det Nye Testamente, der lige så godt kunne hedde Den Nye Pagt.

Harald Søbye erklærede Paulus og alle hans efterfølgere, derunder Luther og al universitetsteologi, krig. Men dermed erklærede han selve kristendommen krig. Hensigten var at erstatte kirkelig kristendom med en historisk Jesus fra Nazaret, som blev skabt gennem et skønsomt udvalg af Jesus-ord i evangelierne, der lød ægte i den udvælgenes øren. Med andre ord: Det blev her Harald Søbyes idealdannelse, der blev det bestemmende kriterium. Ballademageren skabte en ballademager. Så snart Jesus-skikkelsen bliver løst ud af den fortolkningsramme, som Paulus og Det Nye Testaments evangelier har anbragt ham i, tager han næsten uvilkårligt

<sup>14</sup> Se min *Jesus-opfattelser*, s. 19-21, også for nærmere henvisninger.

farve efter den, der "forløser" ham ud. Det er store dele af den såkaldte Jesu-liv-forskning et klart vidnesbyrd om.

Det betyder ikke nødvendigvis, at der bliver sat spørgsmålstegn ved engagementet og integriteten hos den, der således skaber sig en historisk Jesus. Og der er her ingen grund til at betvivle Harald Søbyes oprigtighed. Men der er grund til at spørge, hvorfor det er så vigtigt at inddrage Jesus, hvis sagen er indlysende rigtig i sig selv. Man skulle tro, at en legitim social indignation kunne stå på egne ben. Men det hører åbenbart med til vores kultur, at man gerne vil have Jesus på sin side. Selv om det så bare er som en spejling af en selv. Hvad der jo kan være nøjsomt nok.